

رُوحُ الْمَعَانِي في

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين



المنبع النبعي

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

والر

لحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود ، وأكدت بالقسم اعتناء ببيان تحقق مضمونها ، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ وإما لكل أحد يصلح له إيداناً بأن حالهم مما لا تخفى على أحد من الناس . والوجدان متعدد لاثنتين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء ، واختار السمين العكس لأنهما في الأصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود ببيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للمؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليفهم (عداوة) تمييزاً ، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعامها . ولا يضر كونها مؤنثة بالناء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك ، وجوز أبو البقاء . والسمين تعاقبها بحذوف وقع صفة لها أي عداوة كائنة للذين آمنوا ، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول ﷺ من يهود المدينة وغيرهم . ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ . وابن مردويه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « ما خلا يهودي بمسلم إلا لم يقتله » وفي لفظ « إلا حدث نفسه بقتله » وقيل : المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد . وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أشركوا ، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار أي لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء ؛ ووصفهم سبحانه بذلك لشدة شكيמתهم وتضاعف كفرهم وإنهما كهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق وتمرنهم على التمرد والاستعصاء على الانبياء عليهم السلام والاجترار على تكذيبهم ومناصبهم . وقد قيل : إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان ، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) إيداناً بتقدمهم عليهم في الحرص . وقيل : التقديم لكون الكلام في تعديد قبائحهم ، ولعل التعبير بالذين أشركوا دون المشركين مع أنه أخصر للبالغة في الذم . وقيل : ليكون على نمط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في عليه ما في حيز الصلة ، وأعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى (ولتجدنهم مودة للذين آمنوا) روماً لزيادة التوضيح والبيان ، والتعبير بقوله سبحانه وتعالى (الذين قالوا إنا نصارى) دون النصارى إشعاراً بقرب مودتهم حيث يدعون أنهم انصار الله تعالى وأوداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقيقة الاسلام .

وقال ابن المنير : لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود تعرباً بصلابة الأولين في الكفر والامتناع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم : ادخلوا الأرض المقدسة قالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصارى إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضا ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به) لكن ذكر ههنا تنبيهاً على انقيادهم وأنهم لم يكافحوا الأمر بالرد مكانة اليهود. وذكر هناك تنبيهاً على أنهم لم يثبتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه والعدول كما قال شيخ الإسلام عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوتا فيه بالشد والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال آخر: ولتجدن أضعفهم مودة الخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن أبعد الناس مودة فلا يذنبك لتباين ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر. والكلام في مفعولى (لتجدن) وتعاق اللام كالذى سبق، والمراد من النصارى على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه. وابن جبير. وعطاء. والسدى النجاشي. وأصحابه.

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤا مع جعفر رضى الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلاً اثنان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم بغيري الراهب. وأبرهة. وأدريس. وأشراف. وتام. وقثم. ودريد. وأمين، والظاهر العموم على طرز ما تقدم ((ذلك)) أى كونهم أقرب مودة للذين آمنوا ((بأن منهم)) أى بسبب أن منهم ((قسيسين)) وهم علماء النصارى وعبادهم ورؤساؤهم. والقسيس صيغة مبالغة من قسس الشيء. إذا تتبعه بالليل سموا به لمباغتهم في تتبع العلم قاله الراهب، وقيل: القس مثلث انهاء تتبع الشيء وطالبه. ومنه سمي عالم النصارى قسا بالفتح وقسيساً لتبعه العلم. وقيل: قص الأثر وقسه بمعنى. وقال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه مجرى سائر كلماتهم وقالوا في المصدر قسوسة (١) وقسيصة وفي الجمع قسوس وقسيسون وقساوسة كهالبة، وكان الأصل قساسسة إلا أنه كثرت السينات فابدلوا إحداها واوا. وفي مجمع البيان نقلاً عن بعضهم أن النصارى ضيعت الانجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي من علمائهم واحد على الحق والاستقامة يقال له قسيساً فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس ((ورهباناً)) جمع راهب كراكب وركبان وفارس وفرسان ومصدره الرهبة والرهبانية، وقيل: إنه يطلق على الواحد والجمع، وأنشد فيه قول من قال:

لو عاينت (٢) رهبان دير في قلل لأقبل الرهبان يعدو ونزل

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهبانة ورهبانون، والترهب التعبد في صومعة، وأصله من الرهبة المخافة، وأطلق الفيروز آبادي: والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة، وفي الحديث «لارهبانية في الإسلام» والمراد بها كما قال الراغب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف. وفي النهاية هي من رهبنة النصارى وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعتمد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصى نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغـير ذلك من أنواع التعذيب فتفاهها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها، وهي منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلنة أو فعلة على تقدير أصالة النون وزيادتها، والتنكير في (رهباناً) لا فائدة الكثرة ولا بد من اعتبارها

(١) قوله وقسيصة كذا بخط مؤلفه تبعاً للقاموس والذي في شرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه الليث

(٢) قوله لو عاينت كذا بخط مؤلفه والمعروف من كتب اللغة لو كلست

في القسبيين أيضا إذ هي التي تدل على مودة جنس النصارى للؤمنين فإن اتصاف أفراد كثيرة لجنس بنخلة مظنة لاتصاف الجنس بها وإلا فمن اليهود أيضا قوم مهتدون لكنهم لما لم يكونوا في الكثرة كالذين من النصارى لم يتعد حكمهم إلى جنس اليهود.

﴿وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢﴾ عطف على أن منهم أي وبأنهم لا يستكبرون عن اتباع الحق والانقياد له إذا فهموه أو أنهم يتواضعون ولا يتكبرون كاليهود، وهذه الخصلة على ما قيل شاملة لجميع أفراد الجنس فسببها لا قريتهم مودة للؤمنين واضحة . وفي الآية دليل على أن التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة أينما كانت ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ عطف على (لا يستكبرون) و(إذا) في موضع نصب بترى ، وجملة (تفيض) في موضع الحال والرؤية بصرية أي ذلك بسبب أنهم لا يستكبرون وأنهم إذا سمعوا القرآن رأيت أعينهم فائضة من الدمع، وجوز السمين . وغيره الاستئناف ، وأياما كان فهو بيان لرفعة قلوبهم وشدة خشيتهم ومسارعتهم إلى قبول الحق وعدم إياهم إياه . والظاهر عود ضمير (سمعوا) للذين قالوا إنا نصارى •

وقد تقدم أن الظاهر فيه العموم ، وقيل : يتعين هنا إرادة البعض ، وهو من جاء من الحبشة إلى النبي ﷺ لأن كل النصارى ليسوا كذلك، والفيض انصباب عن امتلاء ، ووضع هنا موضع الامتلاء باقامة المسبب مقام السبب أي تمتلئ من الدمع أو قصد المبالغة فجعلت أعينهم بأنفسها تفيض من أجل الدمع قاله في الكشف . وأراد على ما في الكشف أن الدمع على الأول هو الماء المخصوص وعلى الثاني الحدث، وهو على الأول مبدأ مادي وعلى الثاني سببي . وفي الاتصاف أن هذه العبارة أبلغ العبارات وهي ثلاث مراتب فالأولى فاض دمع عينه وهذا هو الأصل والثانية محولة من هذه وهي فاضت عينه دمعاً فانه قد حول فيها الفعل إلى العين مجازاً ومبالغة ثم نبه على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فادلاً على التمييز، والثالثة ما في النظم الكريم وفيها التحويل المذكور لإلأنها أبلغ من الثانية باطراح التنبيه على الأصل وعدم نصب التمييز وإبرازه في صورة التعليل ، وجوز الزخشرى أن تكون - من - هذه هي الداخلة على التمييز وهو مردود وإن كان الكوفيون ذهبوا إلى جواز تعريف التمييز وأنه لا يشترط تنكيره كما هو مذهب الجمهور لأن التمييز المنقول عن الفاعل يمتنع دخول من عليه وإن كانت مقدرة معه فلا يجوز تفقاً زيد من شحم فليفهم ﴿مَعْرِفُوا مَنْ الْحَقِّ﴾ (من) الأولى لا ابتداء الغاية متعلقة بمحذوف وقع حالاً من (الدمع) أي حال كونه ناشئاً من معرفة الحق . وجوز أن تكون تعاليلية متعلقة بتفيض أي أن فيض دمعهم بسبب عرفانهم •

وجوز على تقدير كونها للابتداء أن تتعلق بذلك أيضاً لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن في (من الدمع) القول باتحاد معناهما فانه لا يتعلق حرفاً جراً بمعنى بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعيض متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق فابكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالاً من العائد المحذوف ولم يذكر الاحتمال الأول . وقرئ (ترى أعينهم) على صيغة المبني للفعول ﴿يَقُولُونَ﴾ استئناف مبني على

سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فاجيب يقولون: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا﴾ بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما.

وقال أبو البقاء: إنه حال من الضمير في (عرفوا)، وقال السمين: يجوز الأمران. وكونه حالا من الضمير المجزور في (أعينهم) لما أن المضاف جزؤه كما في قوله تعالى (وزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا) ﴿فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ٨٣﴾ أي اجعلنا عندك مع محمد ﷺ وأمه الذين يشهدون يوم القيامة على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أو مع الذين يشهدون بحقيقة نبيك ﷺ وكتابك كما نقل عن الجبائي وروى ما بمعناه عن الحسن (وَمَالَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ) جعله جماعة ومنهم شيخ الإسلام كلاما مستأنفا تحقيقا لإيمانهم وتقريراً له بانكار سبب انتفائه ونفيه بالكلية على أن (لا تؤمن) حال من الضمير في (لنا) والعامل مانفاه من معنى الاستقرار أي شيء حصل لنا غير مؤمنين والانكار متوجه إلى السبب والمسبب جميعاً كما في قوله تعالى: (ومالي لأعبد الذي فطرني) ونظائره لا إلى السبب فقط مع تحقق المسبب كما في قوله تعالى (فما لهم لا يؤمنون) وأمثاله، وقيل: هو معطوف على الجملة الأولى مندرج معها في حيز القول أي يقولون ربنا آتانا الخ ويقولون مالنا لا تؤمن الخ، وقيل: هو عطف على جملة محذوفة والتقدير مالكم لا تؤمنون بالله ومالنا لا تؤمن نحن بالله الخ. وقال بعضهم: إنه جواب سائل قال: لم آمنتم؟ واختاره الزجاج.

واعترض بأن علماء العربية صرحوا بأن الجملة المستأنفة الواقعة جواب سؤال مقدر لا تقترب بالواو وذكر علماء المعاني أنه لا بد فيها من الفصل إذ الجواب لا يعطف على السؤال، وأجيب بأن الواو زائدة وقد نقل الاخفش أنها تزداد في الجمل المستأنفة، ولا يخفى أنه لا بد لذلك من ثبت، والحال المذكورة على مانص عليه الشهاب لازمة لا يتم المعنى بدونها قال: ولذا لا يصح اقترانها بالواو في مالنا وما بالنا لا نفعل كذا لأنها خبر في المعنى وهي المستفهم عنها.

وأنت تعلم أن الاستفهام في نحو هذا التركيب في الغالب غير حقيقي وإنما هو للانكار ويختلف المراد منه على ما أشرنا إليه، ومعنى الايمان بالله تعالى الايمان بوحديته سبحانه على الوجه الذي جاءت به الشريعة الحمديدية فان القوم لم يكونوا موحدين كذلك، وقيل: بكتابه ورسوله ﷺ فان الايمان بهما إيمان به سبحانه والظاهر هو الأول، والايمان بالكتاب والرسول ﷺ يفهمه العطف فان الموصول المعطوف على الاسم الجليل يشمل ذلك قطعاً. و(من الحق) على ما ذكره أبو البقاء حال من ضمير الفاعل، وجوز أن تكون من لابتداء الغاية أي وبما جاءنا من عند الله وأن يكون الموصول مبتدأ و(من الحق) خبره والجملة في موضع الحال أيضاً، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد، وقوله تعالى ﴿وَنَطْمَعُ أَنْ يَدْخُلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ٨٤﴾ حال أخرى عند الجماعة من الضمير المتقدم بتقدير مبتدأ لأن المضارع المثبت لا يقترب بالواو والعامل فيها هو العامل في الأولى مقيد بها فيتعدد معنى كما قيل نحو ذلك في قوله تعالى (كلما رزقوا منها من ثمرة) أي أي شيء حصل لنا غير مؤمنين ونحن نطمع في صحبة الصالحين. وهي حال مترادفة ولزوم الأولى لا يخرجها عن الترادف أو حال من الضمير في (لا تؤمن) على معنى أنهم أنكروا على أنفسهم عدم إيمانهم مع أنهم يطمعون في صحبة المؤمنين، وجوز فيه أن يكون معطوفاً على تؤمن أو على (لا تؤمن) على معنى وما لنا نجتمع بين

ترك الايمان والطمع في صحبة الصالحين أو على معنى ما لنا لا نجتمع بين الايمان والطمع المذكور بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له أن يطمع في تلك الصحبة ، وموضع المنسبك من أن وما بعدها إما نصب أو جر على الخلاف بين الخليل وسيبويه ، والمراد في أن يدخلنا ، واختار غير واحد من المعربين أن -نا- مفعول أول ليدخل والمفعول الثاني محذوف أي الجنة ، قيل : ولو لا إرادة ذلك لقال سبحانه في القوم بدل مع القوم ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ أي بسبب قولهم أو بالذي قالوه عن اعتقاد أن القول إذا لم يقيد بالخلو عن الاعتقاد يكون المراد به المقارن له كما إذا قيل هذا قول فلان لأن القول إنما يصدر عن صاحبه لا فائدة الاعتقاد . وقيل : إن القول هنا مجاز عن الرأي والاعتقاد والمذهب كما يقال : هذا قول الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه ، مثلاً أي هذا مذهبه واعتقاده . وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بهذا القول قولهم : (والتنا لا تؤمن) الخ . واستظهر أبو حيان أنه عني به قولهم : « ربنا آمننا » وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وعطاء أن المراد به « فاكذبنا مع الشاهدين » وقولهم « ونطمع أن يدخلنا ربنا » الخ ، قال الطبرسي : فالقول على هذا بمعنى المسألة وفيه نظر ، والاثابة المجازاة ، وفي البحر أنها أبلغ من الاعطاء لأنها ما تكون عن عمل بخلاف الاعطاء فانه لا يازم فيه ذلك . وقرأ الحسن (فَأَتَاهُمُ اللَّهُ) ﴿ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ أبد الابدين وهو حال مقدرة ﴿ وَذَلِكَ ﴾ المذكور من الأمر الجليل الشأن ﴿ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ أي جزاؤهم ، وأقيم الظاهر مقام ضميرهم . ودحا لهم وتشريفا بهذا الوصف الكريم ، ويحتمل أن يراد الجنس ، ويندرجون فيه اندراجاً أولياً أي جزاء الذين اعتادوا الاحسان في الأمور ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ عطف التكذيب بآيات الله تعالى على الكفر مع أنه ضرب منه لما أن القصد إلى بيان حال المكذبين وذكرهم بمقابلة المصدقين بها ليقترن الوعيد بالوعد وبضدها تقبين الأشياء .

هذا ﴿ ومن باب الإشارة في بعض ما تقدم من الآيات ﴾ (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) . ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله ﷺ ما أنزله إليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فان ذرة من أسرار سبحانه لا تحمّلها السموات والأرض ، وهذه الأسرار هي المشار إليها بقوله تعالى (فاوحى إلى عبده ما أوحى) . ولهذا قال سبحانه (ما أنزل إليك) ولم يقل ما خصصناك به أو ما تعرفنا به إليك .

وقال بعضهم وهو المنصور : ان الموصل عام ويندرج فيه الوحي والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب ، والرسول ﷺ مأمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبليغ بالعبارة وتبليغ بالإشارة وتبليغ بالهمة وتبليغ بالجذبة إلى غير ذلك « فسبحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » والله يعصمك من الناس » بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدرון أن يوصلوا إليك ما يقطعك عن الله تعالى ، وقريب من ذلك ما قيل : يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال ، وقيل : يعصمك من أن ترى لنفسك فيهم شيئاً بل ترى الكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) يعتد به (حتى تقيموا التوراة) فتمطوا الظاهر حقه وتعملوا بالشرعية على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل) فتعطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الآتم مع توحيد الصفات « وما أنزل اليكم » فتعطوا الحقيقة حقها وتشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة ولا تنجبكم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة « وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا » لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسرار الله .

وعن بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم أن القرآن المنزل على النبي المرسل ﷺ ذو صفتين . صفة قهر . وصفة لطف فمن تجلى له القرآن بصفة اللطف يزيد نور بصيرته باطنان حكمة وحقائق أسرارته ودقائق بيانه . ويزيد بذلك نور إيمانه وتوحيده . ويعرف بذلك ظاهر الخطاب وباطنه ، ومن يتجلى له بصفة القهر تزيد ظلمة طغيانه وينسد عليه باب عرفانه بحيث لا يدرك سر الخطاب فتكثر عليه الشكوك والأوهام ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى (هدى المبتقين) وقوله سبحانه « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » وشبه بعضهم ذلك بنور الشمس فإنه ينتفع به من ينتفع ويتضرر به الخفاش ونحوه .

ومن ذلك كتب كثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فإنه قد هدى بها أرباب القلوب الصافية وضل بها الكثير حتى تركوا الصلاة واتبعوا الشهوات وعطلوا الشرائع واستحلوا المحرمات وزعموا والعياذ بالله تعالى أن ذلك هو الذي يقتضيه القول بوحدة الوجود التي هي « تتقدم القوم نفعنا الله تعالى بفتوحاتهم ، وقد نقل لي عن بعض من أضله الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم بمن لم يقف على حقيقة الحال أنه لافرق بين أن يدخل الرجل أصبعه في فمه وبين أن يدخل ذكره في فرج محرم لأن الكل واحد ، وكذا لافرق بين أن يتزوج أجنبية وبين أن يتزوج أمه أو بنته أو أخته وهذا كفر صريح عافانا الله تعالى والمسلمين منه ، ومنشأ ذلك النظر في كتب القوم من دون فهم لمрадهم وما درى هذا المسكين أن مراعاة المراتب أمر واجب عندهم وإن ترك ذلك زندقة وانهم قد صرحوا بأن الشريعة مظهر أعظم لأنها مظهر اسم الله تعالى الظاهر وأنه لا يمكن لأحد أن يصل إلى الله تعالى باهمالها ، فقد جاء عن غير واحد من العارفين الطرق إلى الله تعالى مسدودة الأعلى من اقتفى أثر الرسول ﷺ وإذا رأيت الرجل يطير في الهواء وقد أخل بحكم واحد من الشريعة فقلوا : إنه زنديق والله در من قال خطابا للحضرة المحمدية :

وأنت باب الله أي أمره أناه من غيرك لا يدخل

(ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا) الإيمان الحقيقي اليهود وذلك لقوة المباينة لأنهم مجربون عن توحيد الصفات وتوحيد الذات ولم يكن لهم إلا توحيد الأفعال (والذين أشركوا) كذلك بل هم أشد مباينة منهم للمؤمنين وأقوى لأنهم مجربون مطلقا ، وإنما قدم اليهود عليهم لأن البحث فيهم ، وهذا خلاف ما عليه أهل العبارة (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) لأنهم برزوا من حجاب الصفات ولم يبق لهم إلا حجاب الذات ، وإلى هذا الإشارة بقوله سبحانه وتعالى « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ، حيث مدحوا بالعلم والعمل وعدم الاستكبار ، وذلك يقتضى أنهم وصلوا إلى توحيد الأفعال والصفات وأنهم مارأوا نفوسهم موصوفة بصفة العلم والعمل ولا نسبوا عملهم وعلهم إليها بل إلى الله تعالى وإلا لاستكبروا وأظهروا العجب » وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول من أنواع التوحيد التي

من جملة ما توحيد الذات « ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذي أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا ما لنا بذلك فاكتمنا مع الشاهدين) المعانين لذلك (وما لنا لا نؤمن بالله) جمعا (وما جاءنا من الحق) تفصيلا (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فأنابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار » من التجليات الثلاث مع علومها (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة في عين الكثرة بالاستقامة في الله عز وجل « والذين كفروا » أي حججوا عن الذات « وكذبوا بآياتنا » الدالة على التوحيد « أولئك أصحاب الجحيم » حرمانهم الكلي واحتجابهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق .

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) أي لذات ذلك وما تميل اليه القلوب منه .
 كانه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين في كسر النفس ورفض الشهوات عقب سببها ذلك بالنهاى عن الإفراط في هذا الباب أي لا تمنعوها أنفسكم كنع التحريم ، وقيل : لا تلتزموا تحريمها بنحوين ، وقيل : لا تقولوا حرمانها على أنفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها ترهنا منكم ، وكون المعنى لا تحرموها على غيركم بالفتوى والحكم بما لا يلتفت اليه . فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم في بيت عثمان بن مظعون الجمحي وهم على كرم الله تعالى وجهه ، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه . وعبد الله بن مسعود ، وأبو ذر الغفارى ، وسالم مولى ابى حذيفة ، وعبد الله بن عمر . والمقداد بن الاسود . وسلمان الفارسي . ومعل بن مقرن ، وصاحب البيت واتفقوا على ان يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسبحوا في الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم : أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه فكرهت أن تنكر اذ سألتها رسول الله ﷺ وكرهت ان تبدي على زوجها فقالت : يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقت وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فاخبرته بذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأصحابه فقال عليه الصلاة والسلام لهم : انبث أنكم اتفقتم على كذا وكذا قال : نعم يا رسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : انى لم أؤمر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام : « ان لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فاني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وأكل اللحم والدم وآتى النساء فمن رغب عن سننى فليس منى » ثم جمع الناس وخطبهم فقال « ما بال أقوام حرمو النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما انى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وأن سياحة أمتي الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدا الله تعالى ولا تشرکوا به شيئا وحجوا واعتمروا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقيم لكم فانما هلك من قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع » . فأنزل الله تعالى هذه الآية .

وروى عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه ان الآية نزلت في على كرم الله تعالى وجهه ، وبلال ، وعثمان ابن مظعون فاما على كرم الله تعالى وجهه فانه حلف أن لا ينام بالليل أبدا الا ما شاء الله تعالى ، وأما بلال

فحلف أن لا يفطر بالنهار أبدا . واما عثمان فانه حلف أن لا ينكح أبدا . وروى أيضا غير ذلك ولم نقف على رواية فيها ما يدل على أن هذا التحريم كان على الغير بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل . ومع هذا يعمده ما يأتي بعد من الأمر بالاكل . ولا ينافي هذا النهى أن الله تعالى مدح النصارى بالرهانية فرب ممدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيده للنهى السابق أى لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهى عن تحليل الحرام بعد النهى عن تحريم الحلال فيكون تاسيسا . ويحتمل أن يكون نهيا عن الاسراف فى الحلال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، ومجاهد ، وقتادة أن المراد لا تجبوا أنفسكم ولا يخفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء . وتجاوز الحدود . والحل على الاعم أعم فائدة *
وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ٨٧ ﴾ فى موضع التعليل لما قبله . وقد تقدمت الإشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبغضه له لعدم الوسطة فى حقه تعالى .

﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ أى كلوا ما حل لكم وطاب بما رزقكم الله تعالى . فحلالا مفعول به لكلوا (بما رزقكم) اما حال منه وقد كان فى الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلق بكلوا ومن ابتدائية . ويحتمل أن يكون فى موضع المفعول لكلوا على معنى انه صفة مفعول له قائمة مقامه أى شيئا مما رزقكم أو بجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الآن فى هذا تكلفا . (وحلالا) حال من الموصول أو من عائد المحذوف أو صفة لمصدر محذوف أى اكلا حلالا . وعلى الوجوه كلها الآية دليل لنافى شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التاكيد وهو خلاف الظاهر فى مثل ذلك ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ٨٨ ﴾ استدعاء الى التقوى وامتنال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة فى أن اكل اللذائذ لا ينافى التقوى ، وقدأ كل ﷺ ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوانى الكعب ملائى من ذلك *
وروى أن الحسن كان يأكل الفالودج فدخل عليه فرقد السنجى فقال : يا فرقد ما تقول فى هذا ؟ فقال :

لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب وقال : لعاب النحل بلعاب البرمع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسى أن فيها دلالة على النهى عن الترهيب وترك النكاح . وقد جاء فى غير ما خبر أنه ﷺ قال : « إن الله تعالى لم يعثى بالرهانية » وقال عليه الصلاة والسلام فى خبر طويل : « شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال « كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالبائة وبينها ناعن التبتل نهيا شديدا * » وعن أبى نعيم قال : قال رسول الله ﷺ « من كان موسرا لأن ينكح فلم ينكح فليس منى » إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو فى اليمين الساقط الذى لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يحلف على أمر مضى يظنه كذلك فان عليه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد *
وعند الشافعى رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو المروى عن أبى جعفر . وأبى عبد الله .

وعائشة رضى الله تعالى عنهم، والادلة على المذهبين ميسورة في الفروع والآصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك، و(في أيمانكم) إما متعلق باللغو فإنه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أى كأننا أو واقعا في أيمانكم، وجوز أن يكون متعلقا بيؤاخذكم، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمؤاخضة إلا أن يجعل في اللة كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» ﴿وَلَكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ أى بتعقيدكم الايمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية، وقيل: إنها موصولة والعائد محذوف أى بما عقدتم الايمان عليه. ورجح الأول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير، وقال بعضهم: إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا بمثل ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليتدبر؛ والمعنى ولكن يؤاخذكم بنكث ما عقدتم أو لكن يؤاخذكم بما عقدتموها إذا حنثتم وحذف ذلك للعلم به، والمراد بالمؤاخضة المؤاخضة في الدنيا وهى الاثم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعقيد الايمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حنث.

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن عياش عن عاصم (عقدتم) بالتخفيف، وابن عامر برواية ابن ذكوان (عاقبتهم) والمفاعلة فيها لأصل الفعل وكذا قراءة التشديد لأن القراءات يفسر بعضها بعضا، وقيل: إن ذلك فيها المبالغة باعتبار أن العقد باللسان والقلب لا أن ذلك للتكرار اللسانى كما توهم. والآية كما أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزلت حين نهى القوم عما صنعوا فقالوا يا رسول الله كيف نصنع بايماننا التى حلفنا عايها؟، وروى عن ابن زيد أنها نزلت في عبد الله بن رواحة كان عنده ضيف فاخترت زوجته عشاءه فحلف لا يأكل من الطعام وحلفت المرأة لا تأكل إن لم يأكل وحلف الضيف لا يأكل إن لم يأكل فأكل عبد الله بن رواحة وأكلا معه فاخبر النبي ﷺ بذلك فقال عليه الصلاة والسلام له: أحسنت ونزلت ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾ الضمير عائد إما على الحنث المفهوم من السياق أو على العقد الذى فى ضمن الفعل بتقدير مضاف أى فكفارة نكثه أو على ما الموصولة بذلك التقدير، وأما عوده على الايمان لأنه مفرد كالانعام عند سيبويه أو مؤول بمفرد فكما ترى، والمراد بالكفارة المعنى المصدري وهى الفعلة التى من شأنها أن تكفر الخطيئة وتستترها، والمراد بالستر المحو لأن المحو لا يرى المستور وبهذا وجه تأنيها، وذكر عصام الدين أن فعلا يستوى فيه المذكر والمؤنث إلا أن ما يستوى فيه ذلك كفعل إذا حذف موصوفه يؤنث للمؤنث كمررت بقتيلة بنى فلان ولا يقال بقتيل للالتباس، وذكر أن التاء يحتمل أن تكون للنقل وأن تكون للمبالغة انتهى *

ويدل على أنها بالمعنى المصدري الاخبار عنها بقوله تعالى ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ واستدل الشافعية بظاهر الآية على جواز التكفير بالمال قبل الحنث سواء كان الحنث معصية أم لا، وتقييد ذلك بكافل الرافعى بما إذا لم يكن معصية غير معول عليه عندهم، ووجه الاستدلال بذلك على ما ذكر أنه سبحانه جعل الكفارة عقب اليمين من غير ذكر الحنث وقال عز شأنه: (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) وقيدوا ذلك بالمال ليخرج التكفير بالصوم فإنه لا يكون إلا بعد الحنث عندهم لأنه عند العجز عن غيره والعجز لا يتحقق بدون حنث، وقد قاموا ذلك أيضا على تقديم الزكاة على الحول، واستدلوا أيضا بما أخرجه مسلم عن أبى هريرة رضى

الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حاف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير ■ ■

ونحن نقول : إن الآية تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وهى غير واجبة قبله فثبت أن المراد بها عقدتم الإيمان وحنثتم فيها ، وقد اتفقوا على أن معنى قوله سبحانه : (ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاطر فعدة من أيام أخر فكذا هذا . والحديث الذى استدلوا به لا يصاح للاستدلال لأنه بعد تسليم دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ يقال : إن الواقع فى حيزها مجموع التكفير والائتاء ولا دلالة على الترتيب بينهما ألا ترى أن قوله تعالى : (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) لا يقتضى تقديم السعى على ترك البيع بالاتفاق ، وأيضا جاء فى رواية «فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه» . ونقل بعضهم عن الشافعية أنهم يجمعون بين الروایتين بأن إحداهما إيمان الجواز والأخرى إيمان الوجوب . وقال عصام الدين : إن تقديم الكفارة تارة وتأخيرها أخرى يدل على أن التقديم والتأخير بيان اهـ

وأنت تعلم أن الشافعية كالحنفية فى أنهم يقدرّون فى الآية ما أشرنا إليه قبل فى تفسيرها إلا أن ذلك عندهم قيد للوجوب وإلا فالاستدلال بالآية فى غاية الخفاء كما لا يخفى فتدبر . (وإطعام) مصدر مضاف لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبنى للفاعل وفاعل المصدر محذوف كثيرا ، ولا ضرورة تدعو إلى تقدير الفعل مبنيا للمفعول لأنه مع كونه خلاف الأصل فى تقديره خلاف ذكره السمين فالتقدير هنا فكفارته أن يطعم الحائث أو الحالف عشرة مساكين (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أى من أقصده فى النوع أو المقدار ، وهو عند الشافعية مد لكل مسكين وعندنا نصف صاع من بر أو صاع من شعير ■

وأخرج ابن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الأوسط الخبز والتمر . والخبز والزيت . والخبز والسمن ، والأفضل نحو الخبز واللحم . وعن ابن سيرين قال : كانوا يقولون الأفضل الخبز واللحم والأوسط الخبز والسمن والأخس الخبز والتمر . وحل الجار والمجرور النصب لأنه صفة مفعول ثان للإطعام لأنه يصب مفعولين وأولهما هنا ما أضيف إليه ، والتقدير طعاما أو قوتا كائنا من أوسط ، وقيل : إنه صفة مصدر محذوف أى طعاما كائنا من ذلك ؛ وجوز أن يكون محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى طعامهم من أوسط أو على أنه صفة لإطعام أو على أنه بدل من إطعام ■

واعترض هذا بأن أقسام البدل لا تتصور هنا . وأجيب بأنه بدل اشتمال بتقدير موصوف وذلك على مذهب ابن الحاجب . وصاحب اللباب . ومتابعيهما ظاهر لأنهم يكتفون بملاسة بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكليّة ، وأما على مذهب الجمهور فلا أنهم يشترطون اشتمال التابع على المتبوع لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول متشوقة إلى ذكر الثانى فيجاء بالثانى ملخصا لما أجمله الأول ومبيناً له ، ويعدون من هذا القبيل قولهم : نظرت إلى القمر فلنكه كما صرح به ركن الدين فى شرح اللباب . ولا يخفى أن إطعام عشرة مساكين دال على الطعام اجمالا ومتقاض له بوجه . واختار بعض المحققين أنه بدل كل من كل بتقدير إطعام من أوسط نحو

أعجبتني قرى الأضياف قرام من أحسن ما وجد، وما إمام صدرية وإمام رصولة اسمية والعائد محذوف أي من أوسط الذي تطعمونه ■

وجوز أبو البقاء تقديره مجرورا بمن أي تطعمون منه ، ونظر فيه السمين بأن من شرط العائد المحذوف المجرور بالحرف أن يكون مجرورا بمثل ما جربه الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا والجرفان هنا وإن اتفقا من وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعلقة بتطعمون والاولى ليست متعلقة بذلك . ثم قال : فإن قلت الموصول غير مجرور بمن وإنما هو مجرور بالاضافة . فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول في ذلك اه . وقد قدمنا مانفا نحو هذا النظر ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجي ولا يخفى أن فيه تطويلا للدسافة . والاهلون جمع أهل على خلاف القياس كارض وأرضون إذ شرط هذا الجعم أن يكون علما أو صفة وأهل اسم جامد ، قيل : والذي سوغه أنه استعمل كثيرا بمعنى مستحق فاشبهه الصفة . وروى عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها في الحالات الثلاث كالألف وهو أيضا جمع أهل على خلاف القياس كليل في جمع ليلة ■

وقال ابن جني : واحدهما ليلة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفردا مقدرًا هو ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفردا محققا مسموعا من العرب هو ذلك ، وقيل : إن أهالي جمع أهلون وليس بشيء (أو كسوتهم) عطف كما قال أبو البقاء على إطعام واستظهره غير واحد ■ واختار الزمخشري أنه عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب إليه بأن (من أوسط) بدل من الإطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم المنحى فكانه قيل : فكفارته من أوسط ما تطعمون . ووجه صاحب التقریب عدوله عن الظاهر بأن الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدرا ، فقد قال الراغب : الكساء والكسوة اللباس فلا يليق عطفه على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين ، وبأنه يؤدي إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها أوسط ، ثم قال : ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الكسوة إمام مصدر كما يشهر به كلام الزجاج أو يضم مصدر كاللباس ■ وعن الثاني بأن يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقرينة ذكره في المعطوف عليه أو بأن ترك على إطلاقها إما بارادة إطلاقها أو بإحالة بيانها على الغير ■ وأيضا العطف على محل (من أوسط) لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط في الكسوة فالإلزام مشترك ويؤدي إلى صحة إقامته مقام المعطوف عليه وهو غير سديد اه ■

واعترض بعض المحققين على ما نسب إلى الزمخشري أيضا بأن العطف على البدل يستدعي كون المعطوف بدلا أيضا وإبدال الكسوة من (إطعام) لا يكون إلا غلطًا لعدم المناسبة بينهما أصلا وبدل الغلط لا يقع في الفصح فضلا عن أفصح الأنصح . ومنع عدم الوقوع بما لا يلتفت إليه ■ وجعل غير واحد هذا العطف من باب « علقها تبنا وما باردا » فإنه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو اللباس هو كسوتهم على معنى إطعام هو أطعام الأوسط والباس هو اللباس الكسوة وفيه إبهام وتفسير في الموضعين ■

واعترض بأن العطف على هذا يكون على المبدل منه لا البدل ، وأجيب بأن المراد أنه بالنظر إلى ظاهر اللفظ عطف على البدل وهو كما ترى ، واعتراض الشهاب على دعوى أن الداعي للزمخشري عن الدول إلى

الظاهر الى اختيار العطف على محل (من أوسط) تحصيل التناسب بين نوعي الكفارة المتعلقة بالمساكين بأنه كيف يتأتى ذلك وقد جعل العطف على «من أوسط» على تقدير بدليته وهو على ذلك التقدير صفة إطعام مقدر انتهى ■ وقد علمت أن هذا رأى لبعضهم. وبالجمله فيما ذهب اليه الزمخشري دغذغة حتى قال العلم العراقي: إنه غلط والصواب العطف على «إطعام» ■ وقال الحلبي: ما ذكره الزمخشري إنما يتمشى على وجه وهو أن يكون (من أوسط) خبراً لمبتدأ محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من أوسط فالكلام تام على هذا عند قوله سبحانه: (عشرة مساكين) ثم ابتداء أخبار آخر بأن الطعام يكون أوسط كذا. وأما إذ قلنا إن (من أوسط) هو المفعول الثاني فيستحيل عطف (كسوتهم) عليه لتخالفهما إعراباً انتهى. ثم المراد بالكسوة ما يستر عامة البدن على ما روى عن الامام الأعظم رضى الله تعالى عنه. وأبى يوسف فلا يجزى عندهما السراويل لأن لابسها يسمى عرياناً في العرف لكن ما لا يجزئه عن الكسوة يجزئه عن الاطعام باعتبار القيمة. وفي اشتراط النية حينئذ روايتان. وظاهر الرواية الاجزاء نوى أو لم ينو. وروى أيضاً أنه إن أعطى السراويل المرأة لا يجوز وإن أعطى الرجل يجوز لأن المعتبر رد العرى بقدر ما تجوز به الصلاة وذلك ما به يحصل ستر العورة والزائد تفضل للتجمل أو نحوه فلا يجب في الكسوة كالادام في الطعام والمروى عن محمد أن ما تجوز فيه الصلاة يجزى مطلقاً والصحيح المفعول عليه عندنا هو الأول، ويشترط أن يكون ذلك مما يصلح للاوساط وينتفع به فوق ثلاثة أشهر، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كانت العبادة تجزى. يومئذ، وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه يجزى قيص أو رداء أو كساء، وعن الحسن أنها ثوبان أيضاً. وروى الامامية عن الصادق رضى الله تعالى عنه أنها ثوبان لكل مسكين ويجزى ثوب واحد عند الضرورة واشترط أصحابنا في المسكين أن يكون مراهقاً فما فوقه فلا يجزى غير المراهق على ما ذكره الحسكفي نقلاً عن البدائع في كفارة الظهار. وسيأتى إن شاء الله تعالى في آية كفارة الظهار أن المراد من الاطعام التمكين من الطعام وتحقيق الكلام في ذلك على أتم وجه. وقرئ. (أو كسوتهم) بضم الكاف وهو لغة كقدوة في قدوة وأسوة في أسوة. وقرأ سعيد بن المسيب. والياني (أو كاسوتهم) بكاف الجر الداخلة على أسوة وهي ما قال الراغب الحال التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره إن حسناً وإن قبيحاً. والهمزة كما قال غير واحد: بدل من واو لأنه من المواساة. والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف والتقدير أو طعامهم كاسوة أهليكم، وقال السعد: الكاف زائدة أى أو طعامهم أسوة أهليكم، وقيل: الأولى أن يكون التقدير طعام كاسوتهم على الوصف فهو عطف أيضاً على (من أوسط) وعلى هذه القراءة يكون التخيير بين الاطعام والتحرير في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَةٍ﴾ فقط وتكون الكسوة ثابتة بالسنة. وزعم أبو حيان أن الآية تنفي الكسوة وليس بشئ، وقال أبو البقاء: المعنى مثل أسوة أهليكم في الكسوة فلا تكون الآية عارية عن الكسوة وفيه نظر إذ ليس في الكلام ما يدل على ذلك التقدير ■

والمراد بتحرير رقة اعتاق انسان كيف ما كان. وشرط الشافعي عليه الرحمة فيه الايمان حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل. وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب. واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حق الله تعالى وحتى الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عز اسمه كالزكاة. ونحن نقول: المنصير ص

عليه تحرير رقبة وقد تحقق . والقصد بالاعتاق ان يتمكن المعتق من الطاعة بخلو صه عن خدمة المولى ثم مقارفته المعصية وبقاؤه على الكفر بحال به الى سوء اختياره . واعترض بأن لقائل أن يقول: نعم مقارفته المعصية يحال به الى ما ذكر لكن لم لا يكون تصور ذلك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكاة . وأجيب بأن القياس جواز صرف الزكاة اليه أيضا لأن فيه مواساة عبيد الله تعالى أيضا لكن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم » أخرجهم عن المصرف ■

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال : متى أعتق رقبة كاملة الرق في مالكمه مقرونا بذية الكفارة وجنس ما يبتغى من المنافع فيها قائم بلا بدل جاز وان لم يكن كذلك فإنه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النوادر لأن الفائت جنس المنفعة الا أنا استحسننا الجواز لأن أصل المنفعة باق فإنه اذا صح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى ■

ومعنى أو ايجاب احدى الخصال الثلاث مطلقا وتخيير المكلف في التعيين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجمع ويسقط واحد . وقيل : الواجب مئة بين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين . وقيل : ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالأخر . وتفاوتها قدرا وثوابا لا يتأني التخيير المفوض تفاوته الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة أعظم من الاطعام والتحرير أعظم منهما . وبدأ سبحانه بالاطعام تسهلا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى الشكل جملة أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو أعلاها قيمة ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادناها قيمة لسقوط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول (فمن لم يجد) أى شيئا من الامور المذكورة (فصيام ثلاثة أيام) أى فكفارته ذلك . ويشترط الولاء عندنا ويبتل بالحيض بخلاف كفارة الفطر . وإلى اشتراط الولاء ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وقتادة . والنخعي ■

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : لما نزلت مائة الكفارات قال حذيفة : يا رسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم : « أنت بالخيار ان شئت أعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) . وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك ، وقال سفيان : نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه (فمن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وجموع ذلك ثبت اشتراط التتابع على أتم وجه ، وجوز الشافعي رحمه الله تعالى التفريق ولا يرى الشواذ حجة ، ولعل غير ذلك لم يثبت عنده واعتبر عدم الوجدان والعجز عما ذكر عندنا وقت الاداء حتى لو وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بهبه أجزأه الصوم كما في المجتبى ، ونسب إلى الشافعي رضى الله تعالى عنه اعتبار العجز عند الحنث . ويشترط استمرار العجز الى الفراغ من الصوم فلو صام المعسر يومين ثم قبل فراغه ولو بساعة أيسر ولو بموت . وورثه ميسرا لا يجوز له الصوم ويستأنف بالمال . ولو صام ناسيا له لم يجز على الصحيح ، واختارها في الواجد فاخرج

أبو الشيخ عن قتادة قال : إذا كان عنده خمسون درهما فهو بمن يجحد ويجب عليه الاطعام وإن كان عنده أقل فهو بمن لا يجحد ويصوم .

وأخرج عن النخعي قال : إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة . ونقل أبو حيان عن الشافعي . وأحمد . ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تلزمه نفقته يومه وليلته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسو فهو واجد ، وعن الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد . (ذَلِكَ) أى الذى مضى ذكره (كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَقْتُمْ) أى وحشتم وقدمر تفصيل ذلك . و (إذا) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط . وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفاً عند البصريين . والتقدير إذا حلقتم وحشتم فذلك كفارة إيمانكم . ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور (وَاحْفَظُوا إِيمَانَكُمْ) أى راعوها لكي تؤدوا الكفارة عنها إذا حشتم أو احفظوا أنفسكم من الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية أو لا تبدلوا وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى : (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وعليه قول الشاعر :

قليل الألايا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الآلية برت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلقتم تهاونا بها . وصحح الشهاب الأول . واعترض الثاني بأنه لا معنى له لأنه غير منتهى عن الحنث إذا لم يكن الفعل معصية ، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم (فليأت الذى هو خير وليكفر) وقال سبحانه . (فرض الله لكم تحلة إيمانكم) فثبت أن الحنث غير منتهى عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون (احفظوا إيمانكم) نهياً عن الحنث . والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نهياً عن اليمين وهل هو إلا كقولك : احفظ المال بمعنى لا تكسبه ، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراعى لها باداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكرراً مع ما قبله أعنى - قليل الألايا - . واعترض الرابع بأنه بعيد فقدر (كَذَلِكَ) أى ذلك البيان البديع (يبين الله لكم آياته) اعلام شريعته وأحكامه لا يأتى أدنى منه ، وتقديم (لكم) على المفعول الصريح لما مراراً . (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩) نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ) وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما يخمر العقل ويغطيه من الأشربة .

وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (وَالْمَيْسَرُ) وهو القمار وعدوا منه اللعب بالجوز والكماب (وَالْأَنْصَابُ) وهى الأصنام المنصوبة للعبادة ، وفرق بعضهم بين الانصاب والأصنام بأن الانصاب حجارة لم تصور كانوا ينصبونها للعبادة ويدبحون عندها ، والأصنام ماصور وعبد من دون الله عز وجل (وَالْأَزْلَامُ) وهى القداح وقد تقدم الكلام فى ذلك على أنهم وجه (رَجَسٌ) أى قدر تضاف عنه العقول ، وعن الزجاج الرجس كل ما استقدر من عمل قبيح . وأصل معناه الصوت الشديد ولذا يقال للغماء رجاس لرعده والرجز بمعناه عند بعضهم .

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والرکس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والرکس العذرة والتن . وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير . ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما المشركون نجس) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المعطوفات محذوف ثقة بالمدكور . وقيل : لأن في الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أى إنما شأن هذه الأشياء أو تعاطيها رجس . وقوله سبحانه (مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانُ) في موضع الرفع على أنه صفة (رجس) أى كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من الابتداء أى نأثى . من عمله . وعلى التقديرين لا ضير في جعل ذلك من العمل وإن كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتاج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا يخلو عن نظر (فَاجْتَنِبُوهُ) أى الرجس أو جميع ما مر بتأويل ما درأو التعاطى المقدر أو الشيطان (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٩٠) أى راجين فلاحكم أو لى تفلحوا بالاجتناب عنه وقد مر الكلام في ذلك ، ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر في هذه الآية بفنون التأکید حيث صدرت الجملة بأنا وقرنا بالاصنام والازلام وسميا رجسا من عمل الشيطان تنبيها على غاية قبحهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجى منه الفلاح فيكون ارتكابهما خيبة . ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفساد الديني والدينية فقال سبحانه : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) أى بسبب تعاطيها لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التي توجب ذلك ولا يبالي وإذا صحا ندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء . وتنتهى به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدى به ذلك إلى أن يصير أعدى الأعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفسادها الديني . وقوله تعالى : (وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ) إشارة إلى مفسادها الديني . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وإن الميسر إن كان اللاعب به غالبا انشردت نفسه ومنعه حب القلب والقهر والسكسب عما ذكر وإن كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالبا فلا يكاد يخطر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلعب بالشطرنج يجرى بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتسكبه الفرس ويصوح من سمومه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار اشناعته ييذق الفهم ويضطرب فرزين العقل ويموت شاه القلب وتسود رقعة الأعمال ، وتخصيص الخمر والميسر بأعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الانصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلهما في الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبي ﷺ والسلف الصالح من الأخبار الصادحة بمزيد ذمهما والحط على مرتكبيهما ■

وخص الصلاة من الذكر بالافراد بالذكر مع أن الذى يصد عنه يصد عنها لأنه من أركانها تعظيما لها كما في ذكر الخاص بعد العام واشعارا بأن الصاد عنها كالصاد عن الايمان لما أنها عماده والفارق بينه وبين الكفر اذ التصديق القلبي لا يطلع عليه وهى أعظم شعائره المشاهدة في كل وقت ولذا طلبت فيها الجماعة

ليشاهدوا الايمان ويشهدوا به، ففى الكلام اشارة الى أن مراد اللعين ومنتهى آماله من تزيين تعاطى شرب الخمر واللعب بالميسر الايقاع فى الكفر الموجب للخلود معه فى النار وبئس القرار . ثم انه سبحانه أعاد الحث على الانتهاء بصيغة الاستفهام الانكارى مع الجملة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ۙ﴾ ايذاً بأن الأمر فى الردع والمنع قد باغ الغاية وأن الاعذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلى ونفسه بهم ذلك لا ينبغي أن يتوقف فى الانتهاء . ووجه تلك التأكيدات أن القوم رضى الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين فى التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه: اللهم بين لنا فى ذلك بياناً شافياً» فنزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضى الله تعالى عنه (فهل أنتم متبهون) قال: « انتهىنا يارب » ، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل فى تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية ، فقال بعض الناس: نشرها لمنافعها التى فيها ، وقال آخرون: لا خير فى شئ فيه اثم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشرها ونجاس فى بيوتنا ، وقال آخرون لا خير فى شئ يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فاتموا ■

وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية لما نزلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ان الله سبحانه قد حرم الخمر فمن كان عنده شئ فلا يطعمه ولا يبيعهوها» فلبث المسلمون زماناً يحدون ربحهم من طرق المدينة مما أهرقوا منها وأخرج عن الربيع أنه قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم فى تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم فى تحريم الخمر» ثم نزلت آية بالمائدة فحرمت الخمر عند ذلك . وقد تقدم فى آية البقرة شئ من الكلام فى هذا المقام فتذكره ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ عطف على «اجتنبوه» أى أطيعوهما فى جميع ما أمرا به ونهى عنه ويدخل

فيه أمرهما ونهيهما فى الخمر والميسر دخولا أولياً ﴿وَاحْذَرُوا﴾ أى مخالفتهما فى ذلك وهذا مؤكد للأمر الاول ، وجوز أن يكون المراد أطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نهاى فلا تأيد . وجوز أيضاً أن لا يقدر متعلق للحذر أى وكونوا حاذرين خاشعين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل كل حسنة ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أى عرضتم ولم تعملوا بما أمرتم به ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ۙ﴾ أى ولم يأل جهداً فى ذلك فقامت عليكم الحجة وانتهت الاعذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب ■ وفى هذا ما قال الطبرسى وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى ، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لم تضروا بتوليكم الرسول ﷺ لأنه ما كلف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتم أنفسكم حين عرضتم عما كلفتموه وليس بشئ . إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليتم حتى يرد عليهم . وثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطمعوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلككم لأن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ أى أنتم وخرج

﴿فَيَأْطَعُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣﴾
 قيل: لما نزل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة رضي الله تعالى عنهم: كيف بمن شربها من أخواننا الذين ماتوا
 وهم قد شربوا الخمر وأكلوا الميسر؟ فنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على
 نفوسهم اللّحم وسلكوا طريق الترهّب كعثمان بن مظعون وغيره والاول هو المختار، وروى ذلك عن ابن عباس
 رضي الله تعالى عنهما . وأنس بن مالك . والبراء بن عازب . ومجاهد . وقتادة . والضحاك . وخلق آخرون .
 وللفسيرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والعهد عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة
 عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين . وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتهما بقاماعاها من المحرمات
 لقوله سبحانه: «إذا ما اتقوا» واللازم منتف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها
 وإنما تخصصت بذلك القيد الطاريء عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة
 والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كائنهما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من
 المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا لم يكن في الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور
 في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محرم لا تقييد بإباحة بعضه باتقاء بعض الآخر منه
 كما هو اللازم بما عليه الجماعة . و(اتقوا) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط . والمراد
 اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق . والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بتحريمه
 وتقديم الاتقاء عليه إما للاعتناء به أو لأنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، وإما الاستمرار
 على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثاً ما حرم عليهم أيضاً بعد ذلك مما كان مباحاً من قبل
 على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لا تنسخ إباحة
 بعضه حينئذ وأريد بالاحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقلبية .
 وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغاً ما بلغ، والمعنى
 أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى
 ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كل ما حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيما طعموه
 في كل مرة من المأكول والمشرب إذ ليس فيها شيء محرم عند طعمه قاله مولانا شيخ الإسلام، ثم قال: وأنت
 خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في اتقاء الجناح وإنما ذكرت
 في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحهم بذلك وحمداً لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك
 حيث جعلت تلك الصفات تبعاً للاتقاء في كل مرة تميزاً بينها وبين ماله دخل في الحكم فإن مساق النظم
 الكريم بطريق العبارة وإن كان لبيان حال المتصفين بها ذكر من النوعات فيما سيأتي من الزمان بقضية (إذا
 ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه
 البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتغالهم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه
 إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كل ما أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا
 يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمها إذ ذاك ولو حرماً في عصرهم لا تقوما بالمرّة انتهى .

ومما يدل على أن الآية للتشريع الدكلي ما أخرجه مسلم - والترمذي - والنسائي - وغيرهم عن ابن مسعود قال : لما نزلت (ليس على الذين آمنوا) الآية قال لي رسول الله ﷺ : « قيل لي أفت منهم » وقيل : إن ما في حيز الشرط من الاتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات، ونفي الجناح في تناول المباح الذي لم يحرم لا بتقييد بشرط ، وقال علي بن الحسين النقيب المرتضى : إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه في التكرار الذي تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد إشكالا من ذلك وهو أنه تعالى نفي الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الاتقاء والايان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا أثم عليه ولا وزر . ولنا في حل هذه الشبهة طريقان، أحدهما أن يضم إلى المشروط المصرح بذكره غيره حتى يظهر تأثير ما شرط فيكون تقدير الآية ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا الخ لأن الشرط في نفي الجناح لابد من أن يكون له تأثير حتى يكون متى اتقى ثبت الجناح، وقد علمنا أن باتقاء المحارم ينتفى الجناح فيما يطعم فهو الشرط الذي لازيادة عليه ، ولما ولي ذكر الاتقاء الايمان والعمل الصالح ولا تأثير لهما في نفي الجناح علمنا أنه أضمر ما تقدم ذكره ليصح الشرط ويطابق المشروط لأن من اتقى الحرام فيما يطعم لا جناح عليه فيما يطعم ولكنه قد يصح أن يثبت عليه الجناح فيما أخل به من واجب وضيعه من فرض فإذا شرطنا الايمان والعمل الصالح ارتفع عنه الجناح من كل وجه ، وليس بمنكر حذف ما ذكرناه للدلالة الكلام عليه فمن عادة العرب أن يحذفوا ما يجري هذا المجرى ويكون قوة الدلالة عليه مغنية عن النطاق به، ومنه قول الشاعر :

تراه كأن الله يجدهم أنفه وعينه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجده لا يلبق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذي يلبق الجده به أضمر ما يلبق بالعين من البخص وما يجري مجراه . الطريق الثاني أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقيا وإن كان معطوفا على الشرط فكأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عليه عطفه على ما هو واجب من اتقاء المحارم لا اشتراكهما في الوجوب وإن لم يشتركا في كونهما شرطا في نفي الجناح فيما يطعم وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما في الطريق الثاني من البعد وإن الطريق الأول حزن فإن مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لا يكاد يوجد في الفصيح في أمثال هذه المقامات ، وليس ذلك كالببيت الذي ذكره فانه من باب « علفتها تبنا وماء بارداه وهو بما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل في الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لا جناح عليه والكافر مستحق للعقاب مغمور به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك ، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحرير فان ذلك يخص المؤمن بالذكر ولا يخفى ما فيه •

وقال عصام الملة : الاظهر أن المراد أنه لا جناح فيما طعموا بما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشبع ولم يأكلوا من مال الغير ، وذكر الايمان والعمل الصالح للايدان بأن الاتقاء لا بدله منهما فإن من لا إيمان له لا يتقى وكذا من لا عمل صالح له فضمهما إلى الايمان لأنهما ملاك الاتقاء ، وتكرير التقوى والثبات على الايمان للإشارة إلى أن ثبات نفي الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى ، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للإشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لا يدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد للاشارة إلى أن كثرة مزاوله التقوى والعمل الصالح ينتهى إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما فى الخبر انتهى . وفيه الغث والسمين ■

وكلامهم الذى أشار اليه المرتضى فى إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو على الجبائى: إن الشرط الاول يتعلق بالزمان الماضى . والثانى يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله. والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد . واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فان الاحسان إذا كان متعديا وجب أن تكون المعاصى التى أمروا باتقانها قبله أيضا متعديا وهو فى غاية الضعف إذ لا تصريح فى الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتمدى ولا يمتنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ فى فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لو سلم أن المراد به الاحسان المتمدى فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعد على فعل لا يتعدى . ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح كلها وأحسنوا إلى الناس لم يمتنع وذلك ظاهر، وقيل: إن الاتقاء الاول هو اتقاء المعاصى العقلية التى تخص المكلف ولا تنعدها. والايان الاول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايان بقبح هذه المعاصى ووجوب تجنبها. والاتقاء الثانى هو اتقاء المعاصى السمعية والايان الثانى هو الايمان بقبحها ووجوب تجنبها. والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى، وقيل: المراد بالاول اتقاء ما حرم عليهم أولا مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا ينفع الاتقاء بدون ذلك. وبالثانى اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخير ونحوه والايان التصديق بتحريم ذلك. وبالثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحرى الاعمال الجميلة. وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة. وقيل: إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها، وقيل: باعتبار الحالات الثلاث بأن يتقى الله تعالى ويؤمن به فى السر ويحتجب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويتقى الله تعالى ويؤمن به علانية ويحتجب ما يضر الناس ويتقى الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهى إلى أقصى المراتب. ولما فى هذه الحالة من الزلفى منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره عليه السلام فى الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه». وقيل: باعتبار ما يتقى فانه ينبغى أن يترك المحرمات توقيا من العقاب والشبهات توقيا من الوقوع فى الحرام. وبعض المباحات حفظا للنفس عن الخسة وتهديا لها عن دنس الطبيعة. وقيل: المراد بالاول اتقاء الكفر وبالثانى اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر، وقيل: إن التكرير لمجرد التأكيد ويجوز فيه العطف بهم كما صرح به ابن مالك فى قوله تعالى: (كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام. وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإنما المطلوب منهم الترقى فى مدارج التقوى والايان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارج القدس والكمال وذلك بأن يشتتوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بما يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التى يتمكن بها إلى الترقى إلى مرتبة المشاهدة ومعارض أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنح الزلفى عند الله تعالى ومحبه سبحانه المشار اليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين». وفى هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذى. وابن ماجه من قوله عليه السلام: «ليس الزهادة فى

الدنيا بتحريره الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بما يبد الله تعالى أوثق منك بها في يدك انتهى»
وهو ظاهر جدا على تقدير أن تكون الآية في القوم الذين سلكوا طريق الترهيب وهو قول مرجوح فتدبره
وجملة (والله يحب المحسنين) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ما قبله أبلغ تقرير . وذكر بعضهم أنه كان
الظاهر والله يحب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه إشارة إلى أنهم متصفون بذلك ■

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيلُوْكُمْ اللَّهُ) جواب قسم محذوف أي والله ليعاملنكم معاملة من يخبركم ليتعرف حالكم
(بشيء من الصيد) أي مصيد البر كما قال السكبي ما كولا كان أو غير ما كولا ماعدا المستثنيات كما سيأتي إن
شاء الله تعالى فاللام للعهد . والآية كما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل نزلت في عمرة الحديبية حيث ابتلاه الله
تعالى بالصيد وهم محرمون فكانت الوحوش تغشاهم في رحالهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذوا بأيديهم وطعنوا
برماحهم وذلك قوله تعالى (تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ) فهموا بأخذها فنزلت . وعن ابن عباس . ومجاهد وهو
المروى عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن الذي تناله الأيدي فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذي
تناله الرماح الكبار من الصيد . واختار الجبائي أن المراد بها تناله الأيدي والرماح صيد الحرم مطلقا لأنه كيفما
كان يأنس بالناس ولا ينفر منهم كما ينفر في الحل ، وقيل : ما تناله الأيدي ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى
ذبحه . وقيل : المراد بذلك ما قرب وما بعد . وذكر ابن عطية أن الظاهر أنه سبحانه خص الأيدي بالذكر لأنها
أعظم تصرفا في الاصطياد وفيها يدخل الجوارح والحبالات وما عمل بالأيدي من فغاخ واشباك . وخص الرماح
 بالذكر لأنها أعظم ما يخرج به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه . وتكبر «شيء» كما قال غير واحد للتحقير المؤذن
بان ذلك من الفتن الهائلة التي تزل فيها أقدام الراسخين كالابتلاء بقتل النفس وتلايف الأموال وإنهاو من
قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر . وفائدة التنبيه على أن من لم يثبت في مثل هذا كيف يثبت عند شدائد
الحزن . فمن بيانية أي بشيء حقير هو الصيد ■

واعترضه ابن المنير بأنه قد وردت هذه الصيغة بعينها في الفتن العظيمة كما في قوله تعالى : (ولنبلوكنكم بشيء
من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين) فالظاهر والله تعالى أعلم أن
من للتبويض . والمراد بما يشعر به اللفظ من التقليل والتبعض التنبيه على أن جميع ما يقع الابتلاء به من هذه
البلايا بعض من كل بالنسبة إلى مقدور الله تعالى وأنه تعالى قادر على أن يجعل ما يبتليهم به من ذلك أعظم مما يقع
وأهول وأنه مهما اندفع عنهم ما هو أعظم في المقدور فأنما يدفعه عنهم إلى ما هو أخف وأسهل لطفا بهم
ورحمة ليكون هذا التنبيه باعثا لهم على الصبر وحاملا على الاحتمال . والذي يرشد إلى هذا سبق الأخبار
بذلك قبل حلوله لتوطين النفوس عليه فإن المفاجأة بالشدائد شديدة الالم والاندثار بها قبل وقوعها مما يسهل
موقعها . وإذا فكر العاقل فيما يبتلى به من أنواع البلايا وجد المندفع منها عنه أكثر مما وقع فيه باضعا لا تقف
عنده غاية فسبحان اللطيف بعباده انتهى ■

وتعقبه مولانا شهاب الدين بأن ما ذكر بعينه أشار إليه الشيخ في دلائل الإعجاز لأن شيئا إنما يذكر
لغرض التعويم نحو قوله سبحانه : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) أو الإيهام وعدم التعيين أو التحقير لادعا
أنه لحقارته لا يعرف . وهنا لو قيل : ليلوكنكم بصيد تم المعنى فاقحامها لا بد له من نكتة وهي ما ذكر . وأما ما

أورده من الآية الأخرى فشهد له لا عليه لأن المقصود فيه أيضا التحقير بالنسبة إلى ما دفعه الله تعالى عنهم كما صرح به المعترض نفسه مع أنه لا يتم الاعتراض به إلا إذا كان «ونقص» معطوفا على مجرور من ولو عطف على شيء - لكان مثل هذه الآية بلا فرق انتهى ■

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشئ للابهام المسكن به عن العظمة والتنوين للتعظيم أى بشئ عظيم فى مقام المؤاخذه بهتكه إذا أخذ الله تعالى المبتلى به فى الأمم السابقة بالمسخ والجعل قردة وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لإفادة البعضية، وما قدمنا يعلم ما فيه . وقرأ إبراهيم «يناله أيديكم» بالياء (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ) أى ليتعلق عليه سبحانه بمن يخافه بالفعل فلا يتعرض للصيد فإن علمه تعالى بأنه سيخافه وإن كان متعلقا به لكن تعلقه بأنه خائف بالفعل وهو الذى يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل، وإلى هذا يشير كلام الباخرى . والغيب مصدر فى موضع اسم الفاعل أى يخافه فى الموضع النائب عن الخاف، فالجار متعلق بإقبله ■ وجوز أبو البقاء أن يكون فى موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل فى «يخافه» أى يخافه غائبا عن الخافه وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المعلوم وظهوره . وعصم المعنى لتمييز الخائف من عقابه الأخرى وهو غائب مترقب لقوة إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فيقدم عليه، وقيل: إن هناك مضافا محذوفا، والتقدير ليعلم أولياء الله تعالى ومن على كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استفهامية أى ليعلم جواب من يخافه أى هذا الاستفهام بعيد . وقرئ: ليعلم من الاعلام على حذف المفعول الأول أى ليعلم الله عباده النخ، وإظهار الاسم الجليل فى موقع الاضمار لثرية المهابة وإدخال الروعة (فَنَ اعْتَدَى) أى تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد (بَعْدَ ذَلِكَ) الاعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة . وقيل: بعد التحريم والنهى، ورد بان النهى والتحريم ليس أمرا حادثا ترتب عليه الشرطية بالعلم، وقيل: بعد الابتلاء ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربها يتوهم كونه عذرا مسوغا لتحقيقه وفسر بعضهم الابتلاء بقدرة المحرم على الصيد فيما يستقبل، وقال: ليس المراد به غشيان الصيد لإيائهم فإنه قد مضى، وأنت تعلم أن إرادة ذلك المعنى ليست فى حيز القبول والمعول عليه ما أشرنا إليه أى فن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تمييز المطيع من العاصى (فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤) لأن التعرض والاعتداء حينئذ، ككثرة محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانخلاع عن خوفه وخشيته بالسكينة، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعى حكم الله تعالى فى أمثال هذه البلايا الهيئة لا يكاد يراعى فى عظام المداحض . والمتبادر على ما قيل: أن هذا العذاب الأليم فى الآخرة، وقيل: هو فى الدنيا ■

فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق قيس بن سمد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: هو أن يوسع ظهره وبطنه جلداً ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك فى الجاهلية أيضا، وقيل: المراد بذلك عذاب الدارين وإليه ذهب شيخ الإسلام . ومناسبة الآية لما قبلها على ما ذكره الأجهورى أنه سبحانه لما أمرهم أن لا يحرموا الطيبات . وأخرج من ذلك الخمر والميسر وجعلهما حرامين، وإنما أخرج بعد من الطيبات ما يحرم فى حال

دون حال وهو الصيد . ثم انه عز اسمه شرع في بيان ما يتدارك به الاعتداء من الاحكام اثر بيان ما يلحقه من العذاب فقال عز من قائل :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) والتصريح بالنهي مع كونه معلوما لاسيما من قوله تعالى: (غير محلي الصيد وأنتم حرم) لتأكيد الحرمة وترتيب ما يعقبه عليه، واللام في (الصيد) للعهد حسبما سلف، وإطلاقه على غير المأكول شائع، وإلى التعميم ذهب الامامية، وأنشدوا لعلي كرم الله تعالى وجهه:

صيد الملوك ثعالب وأرانب وإذا ركبت فصيدي الأبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا: لأنه الغالب فيه عرفا، وأيد ذلك بما رواه الشيخان «خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكلب العقور» . وفي رواية لمسلم والحية بدل العقرب، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة البحث . والحرم جمع حرام كردح جمع رداح والحرام والمحرم بمعنى المراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل وفي حكمه من كان في الحرم وإن كان حلالا . وقيل: المراد به من كان في الحرم وإن لم يكن محرما بنفسك وفي حكمه المحرم وإن كان في الحل . وقال أبو علي الجبائي: الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنفسك أينما كان وعلى من في الحرم كيفما كان معا، وقال علي بن عيسى: لا تدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة، ولعل الحق مع علي لامع أبيه، وذكر القتل دون الذبح ونحوه للإيذان بأن الصيد وإن ذبح في حكم الميتة . وإلى ذلك ذهب الامام الأعظم . وأحمد . ومالك رضي الله تعالى عنهم . وهو القول الجديد للشافعي رضي الله تعالى عنه . وفي القديم لا يكون في حكم الميتة ويحل أكله للغير ويحرم على المحرم (وَمَنْ قَتَلَهُ) كائنا (مِنْكُمْ) حال كونه (مُتَعَمِّدًا) أي ذاكر لأحرامه عالما بحرمة قتل ما يقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

فقد أخرج ابن جرير عن الزهري قال: نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الخطأ . وأخرج الشافعي . وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال: رأيت الناس أجمعين يفرمون في الخطأ، وقال بعضهم: التقييد به بالعمد لأنه الأصل والخطأ ملحق به قياسا . واعترض بأن القياس في الكفارات يختلف فيه . والحنفية لا تراها، وقيل: التقييد به لأنه المورد، فقد روي أنه عن لهم حمار وحشي فحمل عليه أبو اليسر فضطعه برمحه فقتله فقيل له: قتله وأنت محرم فأتى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فأنزل الله تعالى الآية . واعترض بأن الخبر على تقدير ثبوته إنما يدل على أن القتل من أبي اليسر كان عن قصد وهو غير العمد بالمعنى السابق إذ قد أخذ فيه العلم بالتحريم، وفعل أبي اليسر خال عن ذلك بشهادة الخبر إذ يدل أيضا على أن حرمة قتل المحرم الصيد علمت بعد نزول الآية . وأجيب بأننا لانسلم أن أبا اليسر لم يكن عالما بالحرمة إذ ذاك .

فقد روى عن جابر بن عبد الله . وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أن الصيد كان حراما في الجاهلية حيث كانوا يضربون من قتل صيدا ضربا شديدا، والمعلوم من الآية كون ذلك من شرعنا، وقيل: إن العلم بالحرمة جاء من قوله تعالى: (غير محلي الصيد) ولعله أولى . وعن داود أنه لاشئ في الخطأ أخذاً بظاهر الآية . وروى ابن المنذر ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن جبير . وطاوس . وأخرج أبو الشيخ عن ابن سيرين قال: من قتله ناسيا لأحرامه فعليه الجزاء . ومن قتله متعمدا لقتله غير ناس لأحرامه فذاك إلى الله تعالى إن شاء

عذبه وإن شاء غفر له . وأخرج ابن جرير عن الحسن : ومجاهد نحو ذلك . (ومن) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر ، ويجوز أن تكون موصولة ، والمعاني قوله تعالى : ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ ﴾ جزائية على الأول وزائدة لشبه المبتدأ بالشرط على الثاني . (جزاء) بالرفع والتنوين مبتدأ (مثل) مرفوع على أنه صفة والخبر محذوف أي فعلية . وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي فواجبه أو فالواجب عليه جزاء مماثل لما قتله .

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا ، والزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ (مثل) خبره إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وبهذا ، قرأ الكوفيون ويعقوب ، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) . واستشكل ذلك الواحدى بل قال : ينبغي أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا مثله . ولا يخفى أن هذا طعن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة ، وما ذكره مجاب عنه ، أما أولافان (جزاء) فاقبل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أي فعلية أن يحزى مثل ما قتل ومفعوله الأول محذوف والتقدير فعلية أن يحزى المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول لدلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني ، وقد يقال لا حاجة إلى ارتكاب هذه المؤنة بأن يجعل مصدر مضافا إلى مفعوله من غير تقديره فمفعول آخر على أن معنى أن يحزى مثل أن يعطى المثل جزاء ، وأما ثانياً فإن تجعل الإضافة يائية أي جزاء هو مثل ما قتل ، وأما ثانياً فإن يكون (مثل) مقحما كما في قولهم : مثلك لا يفعل كذا واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وكون جزائه المحكوم به ما يقاومه

ويعادله وهو يقتضى المماثلة مما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى . وقرأ محمد بن قاتل بالتنوين (جزاء) ونصبه ونصب (مثل) أي فليجز جزاء أو فعلية أن يحزى جزاء مثل ما قتل . وقرأ السلبى برفع (جزاء) منوئا ونصب (مثل) أما رفع جزاء فظاهر وأما نصب مثل فبجزاء أو بفعل محذوف دل (جزاء) عليه أي يخرج أو يؤدي مثل . وقرأ عبد الله (فجزاؤه) برفع جزاء مضافا إلى الضمير ورفع مثل على الابتداء والخبرية . والمراد عند الامام الاعظم وأبي يوسف المثل باعتبار القيمة يقوم الصيد من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه بالصنع في المكان الذى أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشترى وكذا يعتبر الزمان الذى أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة فإن بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم وبين أن يشتري بها طعاماً فيعطى كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره ، ولا يجوز أن يطعم مسكينا أقل من نصف صاع ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام غير أنه إن فعل أجزاء عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعا وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما فإن فضل ما لا يبلغ طعام مسكين تصدق به أو صام عنه يوما كاملا لأن الصوم أقل من يوم لم يعهد في الشرع وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى فإن بلغت ما يشتري به طعام مسكين يخير بين الإطعام والصوم وإن لم تبلغ إلا ما يشتري به مدا من الحنطة مثلا يخير بين أن يطعم ذلك المقدار وبين أن يصوم يوما كاملا لما قلنا فيكون قوله تعالى :

﴿ مَنْ النَّعْم ﴾ تفسيراً للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير فإن من فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ما قتل من النعم . ونظا فيه صاحب التقريب لأن قراءة رفع (جزاء) تقتضى أن يكون الجزاء مماثلا من النعم للصيد فإن كان الجزاء القيمة فليس مماثلا له منها بل الجزاء قيمة يشتري بها مسائل . وأجاب في

الكشف بأن ما يشتري بالجزاء جزاء أيضا فإن طعام المساكين جزاء بالاجماع وهو مشتري بالقيمة . والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزاء وأنه اشترى بالجزاء . ولا تنافي بينهما ، وادعى صاحب الهداية أن (من النعم) بيان لما قتل وأن معنى الآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشى لان الجزاء إنما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الاهلى ، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة . والاصحى أن النعم كما تطلق على الاهلى فى اللغة تطاق على الوحشى ، وكان كلام أبي البقاء حيث قال : يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير فى (قتل) لان المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا ، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر فى نفسه ، فان المشهور أن النعم فى اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر ، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قيل لها نعم أيضا وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نعم .

وقال محمد ونسب إلى الشافعى . ومالك . والامامية أيضا : المراد بالمثل والنظير فى المنظر فيما له نظير فى ذلك لافى القيمة فى الطهى شاة . وفى الضبيع شاة . وفى الارنب عناق . وفى اليربوع جفرة . وفى النعامة بدنة . وفى حمار الوحش بقرة لان الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيدا بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لانها ليست بنعم ولان الصحابة كعلى كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وعبد الله بن مسعود . وغيرهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا فى النعامة بدنة . وفى حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك ، وجاء عن النبي ﷺ كما رواه أبو داود والضبيع صيد وفيه شاة . وليس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه ، وعن الشافعى رضى الله تعالى عنه أنه يعتبر المماثلة من حيث الصفات فوجب فى الحمام شاة لمشابهة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس . وابن عمر . ومقاتل رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال : أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضى الله تعالى عنه ، ولابى حنيفة وأبى يوسف رضى الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك فى النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقى أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لان المعهود فى الشرع فى إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك فى النوع أو القيمة فقد قال تعالى فى ضمان العدوان : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والمراد الاعم منها أعنى المماثل فى النوع إذا كان المتلف مثليا والقيمة إذا كان قيميا بناء على أنه مشترك معنوى ، والحيوانات من القيميات شرعا اهداراً للمماثلة الكائنة فى تمام الصورة فيها تغليباً للاختلاف الباطنى فى أبناء نوع واحد فما ظنك إذا انتفى المشاركة فى النوع أيضا فلم يبق الا مشاكلة فى بعض الصورة كطول العنق والرجلين فى النعامة مع البدنة ونحو ذلك فى غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة فى تمام الصورة ولم يضمن المتلف بمشاركته فى تمام نوعه بل بالمثل المعنوى فعند عدمها وكون المشاكلة فى بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون للفظ محمل يمكن سواه فالواجب إذا عهد المراد بالفظ فى الشرع وتردد فيه فى موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ما جاء عن النبي ﷺ وعن صحابته الكرام رضى الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذا ذاك لما كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أيسر لا على معنى أنه لا يجوز غير ذلك ، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصل للجنابة والجزاء المماثل للقتول إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجنائي يعتمد اليها فيصرفها إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن يجعلها معيارا فيقدر بها إحدى الخصال الثلاث فيقيمها مقامها فقولته تعالى: (مثل ما قتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثاني الحال بناء على وصفه الأول الذي هو الميار له ولما بعده من الطعام والصيام فحقها أن يعطفا على الوصف المفارق لأعلى الوصف اللازم فضلا عن العطف على الموصوف كما سيأتى إن شاء الله تعالى . وبما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: (يَحْكُمُ بِهِ) أى بمثل ما قتل ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أى حكمان عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة في الصورة التى يستوى في معرفتها كل أحد من الناس . وهذا ظاهر الورود على ظاهر قول محمد .

وقد يقال : إن هذه الجملة مرشدة إلى ما قلنا أيضا على رأى من يجعل مدار المماثلة بين الصيد والنعم المشاكلة والمضاهاة في بعض الأوصاف والهيآت مع تحقق التباين بينهما في بقية الأحوال فان ذلك مما لا يهتدى اليه من أساطين أئمة الاجتهاد وصناديد أهل الهداية والرشاد إلا المؤيدون بالقرعة القدسية . ألا يرى أن الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ومن أسلفنا ذكره أوجبوا في قتل الحمامة شاة بناء على ما أثبت بينهما من المماثلة في العب والهدير مع أن النسبة بينهما من سائر الخيشيات كما بين الضب والنون بل السمك والسمك فكيف يفرض معرفة هذه الدقائق العويصة إلى رأى عدلين من آحاد الناس على أن الحكم بهذا المعنى إنما يتعلق بالأنواع لا بالأشخاص فبعد ما عين بمقابلة كل نوع من أنواع الصيد نوع من أنواع النعم يتم الحكم ولا يبقى عند وقوع خصوصيات الحوادث حاجة إلى حكم أصلا .

وقرأ محمد بن جعفر (ذو عدل) وخرجها ابن جنى على إرادة الامام ، وقيل : إن (ذو) تستعمل استعمال من للتقليل والتكثير ، وليس المراد بها هنا الوحدة بل التعدد ويراد منه اثنان لأنه أقل مراتبه ، وفي الهداية قالوا : والعدل الواحد يكفي والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد من الغلط ، وعلى هذا لا حاجة إلى حمل (ذو) على التعدد ولا على الامام بل المراد منها الواحد اماما كان أو غيره ، ومن اشترط الاثنان حمل العدد في الآية على القراءة المتواترة على الأولوية ، والجملة صفة لجزاء أحوال من الضمير المستتر في خبره المقدر ، وقيل : حال منه لتخصيصه بالصفة ، وجوز ابن الهمام على قراءة رفع جزء وإضافته أن تكون صفة لمثل كما أن تكون صفة لجزاء لأن مثلاً لا تتعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما أضيف اليها بالجملة .

وقوله تعالى: (هَدِيَاً) حال مقدرة من الضمير في (به) كما قال الفارسي أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ في رأى أو بدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أى يهديه هديا والجملة صفة أخرى لجزاء ﴿بِالْغَاكِبَةِ﴾ صفة لهديا لأن اضافته لفظية ﴿أَوْ كَفَّارَةً﴾ عطف على محل من النعم على أنه خبره مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على ما اختاره شيخ الاسلام . وقوله تعالى: ﴿طَامَامُ مَسَاكِينٍ﴾ عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي في النكرات أو بدل منه أو خبره مبتدأ محذوف أى هى طعام مساكين .

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ عطف على (طعام) وذلك إشارة إليـهـو (صياما) تمييز . وخلاصة الآية كأنه قيل: فعليه جزاء أو قالوا يجب جزاء مماثل للمقتول هو من النعم أو طعام مساكين أو صيام بعدد دم فحينئذ تكون المماثلة وصفا لازما للجزاء يقدر به الهدى والطعام والصيام . أما الأولان فبلا واسطة ، وأما الثالث فبواسطة الثاني فيختار الجاني كلا منها بدلا عن الآخرين ، وكون الاختيار للجاني هو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وأبو يوسف رضى الله تعالى عنهما فعندهما إذا ظهر قيمة الصيد بحكم الحكمين وهى تباع هديا فله الخيار فى أن يجعله هديا أو طعاما أو صوما لأن التخيير شرع وفقا بمن عليه فيكون الخيار إليه ليرتفع بها يختار كما فى كفارة اليمين . وقال محمد - وحكاه أصحابنا عن الشافعى رضى الله تعالى عنه أيضا - : إن الخيار إلى الحكمين فى تعيين أحد الأشياء فإن حكما بالهدى يجب النضير على مامر وإن حكما بالطعام أو الصيام فعلى ما قاله الإمام وصاحبه من اعتبار القيمة من حيث المعنى ■

واستدل كما قيل على ذلك بالآية ، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المبهم العائد على (مثل) فى قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فيثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكمهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على محله كما فى قوله تعالى: (قل اننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينا قيما) وفى ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكمين . ثم لما ثبت ذلك فى الهدى ثبت فى الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل لأنه سبحانه عطفها عليه بكلمة أو وهى عند غير الشعبي والسدى وابن عباس رضى الله تعالى عنهم فى رواية للتخيير فيكون الخيار إليهما . وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هى معطوفة على قوله تعالى: (فجزاء) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يكن فى الآية دلالة على اختيار الحكمين فى الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما الحكمين لم يثبت فى الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع إليهما فى تقديم المتلف لا غير ، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه وفقا به على أن فى توجيه الاستدلال على ما قاله أهل الدين فى العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوبا على ما هو قراءة عيسى بن عمر النحوى وهى شاذة ، والشافعى لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لأم من حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف فى الأصول .

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب إليه أجلة المفسرين والفقهاء بأنه لا يبقى حينئذ فى النظم الكريم ما يـدر به الطعام والصيام ، والاتجاه إلى القياس على الهدى تعسف لا يخفى وقد علمت ما اختاره . والآية عليه أيضا لاتصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن الهمام أن الاختيار لمن عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المبتدأ إليه بناء على أن التقدير فعليه أو قالوا يجب عليه ، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزىه فى الأضحية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثنى من غنيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف إليه كما فى هدى المتعة والقران . واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال : إذا فعلت كذا فتوبى هذا هدى فليكن فى محل النزاع كذلك . وأجيب بأن الكلام فى مطلق الهدى وما ذكر ليس كذلك لأن الإشارة

إلى الثوب قيده . وعند محمد يحزى . صغار النعم لأن الصحابة كما تقدم أوجبوا عناقاً وجفرة فدل على جواز ذلك في باب الهدى ، وعن أبي يوسف روايتان رواية كقول الامام ، وأخرى كقول محمد وهى التى فى المبسوط . والأسرار . وغيرهما ، وعند أبي حنيفة يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز أن يكون حكم الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان على هذا الاعتبار فجرد فعلهم حينئذ لا ينافى ما ذهب اليه الامام فلا ينتقض حجة عليه . وإذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى به فلا يذبح إلا بالحرم وهو المراد بقوله تعالى : (هديا بالغ الكعبة) إلا أن ذكر الكعبة للتعظيم . ولو ذبحه فى الحل لا يحزىه عن الهدى بل عن الاطعام فيشترط أن يعطى كل مسكين قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها . ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما فى هدى المتعة . ولا يتصدق بشئ من الجزء على من لا تقبل شهادته له ، ويجوز على أهل الذمة والمسلم أحب . ولو أكل من الجزء غرم قيمة ما أكل ، ولا يشترط فى الاطعام أن يكون فى الحرم .

ونقلوا عن الشافعى أنه يشترط ذلك اعتباراً له بالهدى والجامع التوسعة على سكان الحرم ، ونحن نقول : الهدى قربة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان أما الصدقة فقربة معقولة فى كل زمان ومكان كالصوم فانه يجوز فى غير الحرم بالاجماع فان ذبح فى الكوفة مثلاً أجزاء عن الطعام إذا تصدق باللحم . وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الاراقة لا تنوب عنه ، ولو سرق هذا المذبوح أو ضاع قبل التصديق به بقى الواجب عليه . كما كان وهذا بخلاف ما لو كان الذبح فى الحرم حيث يخرج عن العهدة . وإن سرق المذبوح أو ضاع قبل التصديق به وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالقيمة ثم يشتري بالقيمة طعام ويتصدق به على ما أشرنا اليه أولاً . وفى الهداية يقوم المتلف بالطعام عندنا لأنه المضمون فتعتبر قيمته .

ونقل حميد الدين الضرير عن محمد أنه يقوم النظيف لأنه الواجب عينا إذا كان للقتول نظير ، وأنت تعلم أنه لو سلم أن النظيف هو الواجب عينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقديمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع . وإن اختار الصيام فعلى ما فى الهداية يقوم المقتول طعاماً ثم يصوم عن طعام كل مسكين يوماً على ما مر لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام ، والتقدير على هذا الوجه معهود فى الشرع كما فى الفدية . وتام البحث فى الفروع . والكفارة والطعام فى الآية على ما يشر به كلام بعض المفسرين بالمعنى المصدري ولو أبقيا على الظاهر لصح هذا ، وما ذكرنا من عطف « كفارة » إنما هو على قراءة جزاء بالرفع . وعلى سائر القراءات يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة (من النعم) . وذكر الشهاب أنه يجوز فى « كفارة » على قراءة جزاء بالنصب أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى الواجب عليه كفارة وأن يقدر هناك فعل أى أن يحزى . جزاء فيكون « أو كفارة » عطفاً على أن يحزى . وهو مبتدأ مقدم عليه خبره . وقرئ . (أو كفارة طعام مساكين) على الاضافة لتبيين نوع الكفارة بناء على أنها بمعنى المكفر به وهى عامة تشمل الطعام وغيره ، وكذا الطعام يكون كفارة وغيرها فبين المتضايقين عموم وخصوص من وجه كخاتم حديد . وقال أبو حيان : إن الطعام ليس جنساً للكفارة إلا بتجاوز بعيد جداً فالإضافة إنما هى إضافة الملابس وليس بشئ .

وقرأ الأعرج (أو كفارة طعام مساكين) على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس . وقرئ . (أو

عدل) بكسر العين «والفرق بينهما إن عدل الشيء كما قال الفراء ما عادله من غير جنسه كالصوم والاطعام وعدله ما عدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول، وقال البصريون: العدل والعدل كلاهما بمعنى المثل سواء كان من الجنس أو من غيره. وقال الراغب: العدل والعدل متقاربان لكنه بالفتح فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وبالكسر فيما يدرك بالحواس كالعدل فالعدل بالفتح هو التقيس على سواء. وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات وتبناها على أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر أو ناقصا عنه على خلاف مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما»

﴿يَذُوقُ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ متعلق بالاستقرار الذي تعلق به المقدر. وقيل: بجزاء، وقيل: بصيام أو بطعام، وقيل: بفعل، وقدر وهو جوزى أو شرعنا ذلك ونحوه، والوبال في الأصل الثقل ومنه الوابل للمطر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذي لا يسرع هضمه والمرعى الوخيم ولخشبة القصار وضيم «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أي ليدوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ما هو فيه أو الثقل الشديد على مخالفة أمر الله تعالى القوي. وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا إليه لأن أمر الله تعالى لا وبال فيه وإنما الوبال في مخالفته. ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمَّا سَلَفَ﴾ لكم من الصيد وأنتم محرمون فلم يجعل فيه أثما ولم يوجب فيه جزاء أو لم يؤاخذكم على ما كان منكم في الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب عظيم أيضا حيث كنتم على شريعة اسمعيل عليه السلام والصيد محرم فيها. وقدم رواية التحريم جاهلية والمواخذة على قتل الصيد بالضرب الجميع ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمدا وهو محرم ﴿فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ أي فهو ينتقم الله تعالى منه لأن الجزاء إذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الفاء مالم يقدر المبتدأ على المشهور. وكذا المنقولا، وجوز السمين أن تكون من وصولته ودخلت الفاء لشبه المبتدأ بالشرط وهي زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة حيث تدل إلى ضمير المبتدأ. والمراد بالانتقام التعذيب في الآخرة. وأما الكفارة فمن خطاء. وإبراهيم. وابن جبير. والحسن. والجمهور أنها واجبة على العائد في تكرار الجزاء عند تكرار القتل.

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وشريح أنه إن عاد لم يحكم عليه بكفارة حتى أنهم كانوا يسألون المستفتي هل أصبت شيئا قبله؟ فإن قال: نعم لم يحكم عليه وإن قال لا حكم عليه تعلقا بظاهر الآية. وأنت تعلم أن وعيد العائد لا ينافي وجوب الجزاء عليه وإنما لم يصرح به لعله فيما مضى، وقيل: معنى الآية ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعيد. وأما حمل الانتقام على الانتقام في الدنيا بالكفارة وإن كان محتملا لكنه خلاف الظاهر. وكذا كون المراد ينتقم منه إذا لم يكفر. وقد اختلفوا فيما إذا اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال: زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمة عليه. وقال أبو حنيفة. وأبو يوسف: يتناول الصيد ويؤدى الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الأحرام فهي مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما. والصيد وإن كان يحظر الأحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدى الجزاء كما في المبسوط.

وفي الحاشية المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة. ومحمد.

وقال أبو يوسف. والحسن: يذبح الصيد. ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد أولى عند الكل. ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمى كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وطلباً فالكلب أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين .
وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط ﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ﴾ غالب
لا يغالب ﴿ ذُرْ أَنتَقِمَ ٩٥ ﴾ شديد فينتقم ممن يتعدى حدوده ويخالف أوامره ويصر على معاصيه ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ ﴾
أيها المحرمون ﴿ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ أى ما يصاد في الماء بجزا كان أو نهرا أو غديرا وهو ما يكون توالده ومشواه
في الماء ما كولا كان أو غيره كما في البدائم . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر المحرم هو
السماك خاصة وأما نحو طيره فلا رخصة فيه له والأول هو الأصح ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ أى ما يطعم من صيده . وهو
عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام . والمعنى أحل لكم التعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به
وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ليلى الصيد والطعام على معناهما المصدرى وقدر مضافا
في صيد البحر وجعل ضمير «طعامه» راجعا اليه لا إلى البحر أى أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه
وتأكلوه فيحل عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته . وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد
ثم مات ويطعمه ما قذفه البحر ميتا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقتادة ■
وقيل : المراد بالأول الطرى والثانى المملوح . وسمى طعاما لأنه يدخر ليطعم فصار كالمقتات به من الأذنية
وروى ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . ومجاهد وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما يذبت به من الزروع والثمار وقرئ «وطعمه» ﴿ مَتَاعًا لَّكُمْ ﴾
نصب على أنه مفعول له لأحل أى تمتعا . وجعله في الكشف مختصا بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال
من قوله تعالى : (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً) مختص بـ يعقوب عليه السلام ، والذي حمله على ذلك كما قال
الشهاب مذهب وهو مذهب إمامنا الأعظم رضى الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى
ما لا يؤكل وأن طعامه هو الماء كونه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدى إلى أن الفعل الواحد المسند إلى فاعلين
متعاطفين يكون المفعول له المذكور بعدهما لأحدهما دون الآخر كقام زيد وعمرو أجلا لا لك على أن
الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه الباس . وأما الحال في الآية المذكورة فليست نظيرة لهذا لأن فيه قرينة
عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعاق لها بإسحق لأنه ولد صلب لإبراهيم عليهما السلام . وعلى غير مذهب
الامام لا اختصاص للمفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي ■

وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أى متعمكم به متاعا ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه في
قوة متعمكم به تمتعا كقوله (كتاب الله عليكم) وقيل وإيس بشيء : إنه حال مقدره من طعام أى مستمتعا به
للمقيمين منكم يأكلونه طريا ﴿ وَالسَّيَّارَةَ ﴾ منكم يتزودونه قديداً وهو مؤنث سيار باعتبار الجاعة كما قال الراغب ■
﴿ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ﴾ وهوما توالده ومشواه في البر مما هو ممتنع لتوحشه الكائن في أصل الخلقة فيدخل
الطبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون زكاة الطي المستأنس بالذبح
والأهلى المتوحش بالعقر لا ينافية لأن الذكاة بالذبح والعقر دائران مع الامكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمه
واستثنى رسول الله ﷺ خمساً . في الصحيحين عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول

الله ﷻ خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلن جناح المقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة» وقد تقدم ما في رواية لمسلم وجاء تسميتهن فواسق، وفي فتح القدير ويستثنى من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحدأة وأما باقي الفواسق فليست بصيود. وأما باقي السباع فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية عدم الاستثناء وأنه يجب بقتلها الجزاء ولا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم وإن ابتدأته فلا شيء عليه وذلك كالأسد والفهد والنمر والصقر والبازي. وأما صاحب البدائع فيقسم البرى إلى ما كوله وغيره، والثاني إلى ما يبتدىء بالاذى غالباً كالأسد والذئب والنمر إلى ما ليس كذلك كالضبع والفهد والثعلب فلا يحل قتل الأول والآخر إلا أن يصول ويحل قتل الثاني ولا شيء فيه وإن لم يصل، وجعل ورود النص في الفواسق وروداً فيها دلالة ولم يحك خلافاً لكن في الخانية، وعن أبي يوسف الأسد بمنزلة الذئب. وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب، ولعل استثناء الذئب لذكره في المستثنيات على ما أخرجه أبو شيبة والدارقطني والطحاوي. وقيل: لأنه المراد بالكلب العقور في الخبر السابق، وقيل: لأنه بمعناه فيلحق به دلالة. وأما الكلب فقد جاء استثناءه في الحديث إلا أنه وصف فيه بالعقورية، ولعل الإمام إنما يعتبر الجنس ■

ونظر فيه بأنه يفضى إلى إبطال الوصف المنصوص عليه. وأجيب بأنه ليس للقيد بل لاظهار نوع إذاؤه فإن ذلك طبع فيه، وقال سعدى جلبي: لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر المفاهيم وهو خلاف ما في أصولنا. وأما كون السباع كلها صيداً إلا ما استثنى ففيه خلاف للشافعي رضي الله تعالى عنه أيضاً فعنده هي داخلة في الفواسق المستثنيات قياساً وملحقة بها دلالة أو لأن الكلب العقور يتناولها لغة. وأجاب بعض الأصحاب بأن القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وكذلك الإلحاق بها دلالة لأن الفواسق مما تعدو علينا للقرب منها والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفاً والعرف أقوى وأرجح في هذا الموضع كما في الإيمان لبنيائه على الاحتياط، وفيه بحث طويل الذيل فتأمل ■

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «حرم عليكم صيد» ببناء حرم للفاعل ونصب صيد أى وحرم الله عليكم صيد البر ﴿مَادُمْتُمْ حُرْمًا﴾ أى محرمين ■

وقرى (دمتم) بكسر الدال كخفتم من دام بدام وذلك لغة فيها. وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (حرماً) بفتحين أى ذوى حرم بمعنى إحرام أو على المبالغة، وظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه وهو قول ابن عباس. وابن عمر ونقل عن علي كرم الله تعالى وجهه وجماعة من السلف، واحتج له أيضاً بما أخرجه مسلم عن الصعب بن جثامة الليثي أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً. وفي رواية حمار وحش، وفي رواية من لحم حمار وحش، وفي رواية من رجل حمار وحش، وفي رواية عجز حمار وحش يقطر دماً، وفي رواية شق حمار وحش، وفي أخرى عضواً من لحم صيد وهو عليه الصلاة والسلام بالابواء أو بودان فرده عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فلما رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما في وجهي قال: «إنما لم نرده عليك إلا أنا حرم» ■

وعن أبي هريرة. وعطاء. ومجاهد. وابن جبير ورواه الطحاوي عن عمر وطليحة. وعائشة رضي الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وإن صاده لآجله إذا لم يدل عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده. وكذا ما ذبحه قبل إحرامه وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوي لأن الخطاب للمحرمين فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدتم في البر فيخرج منه صيد غيرهم، أو يقال: إن المراد صيدهم حقيقة أو حكماً وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني. وعن مالك. والشافعي. وأحمد. وداود رحمهم الله تعالى لا يباح ما صيد له لما رواه أبو داود. والترمذي والنسائي عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: لحم الصيد حلال لكم وأنتم محرمون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم» وأجيب: بأنه قد روى محمد عن أبي حنيفة عن ابن المنكدر عن طلحة بن عبيد الله رضي الله تعالى عنه «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون؟ فقلنا: في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله»، وروى الحافظ أبو عبد الله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير ابن العوام قال: «كنا نحمل لحم الصيد صفيها (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم».

وأخرج مسلم عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: «خرج رسول الله ﷺ حاجاً وخرجنا معه فصرف نفرأ من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال: فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فإنه لم يحرم فبينما هم يسيرون إذ رأوا حراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتاناً فزولوا فأكلا من لحمها قال فقالوا: أكلنا لحماً ونحن محرمون قال: فحملوا ما بقى من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إنا كنا أحرماً وكان أبو قتادة لم يحرم فأينما حرم وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتاناً فزولنا فأكلا من لحمها فقلنا: نأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا ما بقى من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام: هل معكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟ قالوا: لا قال: فأكلا ما بقى من لحمها».

وفي رواية لمسلم أنه ﷺ قال: «هل عندكم منه؟ شيء؟ قالوا: معنا رجله فاخذها عليه الصلاة والسلام فأكلمها». وحديث جابر موقوف بوجهين الأول كون اللام للملك، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون مفاده تملك عين الصيد من المحرم وهو بمنزلة أن يملكه فيأكل كل من لحمه، والثاني الحمل على أن المراد أن يصاد بأمرة وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه، والشرام التأويل دفعاً للتعارض كما قال غير واحد. وقال ابن الهمام وقد يقال: القواعد تقتضي أن لا يحكم بالتعارض بين حديث جابر وبين الخبرين الأولين من هذه الأخبار الثلاثة لأن قول طلحة: فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدل عليه المحرم على الصحيح خلافاً لأبي عبد الله الجرجاني ولا أمره بقتله على ما يدل عليه حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرّم بالحديث الآخر.

وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أخبار وهي لا عموم لها فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود ما لم يصد لآجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً والإحرام بعد الخروج إلى الميقات فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة المذكور على وجه المعارضة فإنه أفاد أنه

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه ﷺ في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحل عند خلوه عنها • وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه لين، وبعد ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكر من التأويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العريية ولعل الأمر فيه سهل • بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدل به أهل المذهبين الآخرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بأن فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فاكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الحج كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلا لحجة الوداع، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون ﷺ علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليقه عليه الصلاة والسلام الرد بأنه محرم لا يمنع من كونه صيد له لأنه إنما يحرم الصيد على الإنسان إذا صيد له بشرط أن يكون محرما، فبين ﷺ الشرط الذي يحرم به، وقيل: إن جابرا إنما أهدى حمارا فرده ﷺ لا تمتاع بملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتحمل رواية أنه أهدى حمارا على أنه من إطلاق اسم الكل على البعض ويتنوع هنا العكس إذ إطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصبع ونحوه لأن شرط إطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة والرأس على الإنسان فإنه لا إنسان دونهما بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما إطلاق الدين على الرؤية فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من هذه الخيشية لا يتحقق بلاعين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير من أهل القليظة *

(وَ اتَّقُوا اللَّهَ) فيما نهاكم عنه من الصيد أو في جميع المعاصي التي من جملتها ذلك (الذي اليه تحشرون ٩٦)

لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه تعالى بالالتجاء إلى ذلك الغير •

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (يا أيها الذين آمنوا) إيماننا علينا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تعمدوا) بظهور النفس بصفاتها (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجعلوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالات طيبات واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بأن تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطابا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمرؤا بكل الحلالات الطيبات، وفسروا الحلالات بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا كلفة، والطيب ما يقوى القلب في شوق الله تعالى وذكر جلاله، وقيل: الحلالات الطيبات ما ياكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فإن الأكل على الغفلة حرام في شرع السلوك، وقال آخرون: الحلالات الطيبات هو الذي يراه العارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لغيره وهو يحتد في طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وهو الخلف لملالة النفس وكلالة القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو في اليمين الاقسام على الله تعالى بحمالة وجلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يرزقه شيئا من اقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو في شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذي يقتضيه ذلك ما أشير اليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الخالف لعل به بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضا ما يجرى على لسان السالكين في غلبة الوجد من تجديد العهد وتأكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا

فان ذلك ينافي التوحيد وهل في الدار ديار كلاب هو الله الواحد القهار (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وذلك إذا عزمتم على الهجران وتعرضتم للخذلان عن صميم الفؤاد (فكفارت له إطعام عشرة مساكين) وهي على ما قال البعض الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهم القلب والسر والروح والخفي، وطعامهم الشوق، والمحبة، والصدق، والاخلاص، والتفويض، والتسليم، والرضا، والانس، والهيبة، والشهود، والكشوف، والأوسط الذكر، والفكر، والشوق، والتوكل، والتعبد، والخوف، والرجاء، وإطعام الحواس ذلك أن يشغلها به (أو كسوتهم) لباس التقوى (أو تحرير رقبة) وهي رقبة النفس فيحررها من عبودية الحرص والهوى (فمن لم يجد) ولم يستطع (فصيام ثلاثة أيام) فيمسك في اليوم الأول عما عزم عليه وفي اليوم الثاني عما لا يعنيه وفي اليوم الثالث عن العود اليه، وقيل كنى سبحانه بصيام ثلاثة أيام عن التوبة والاستقامة عليهما دام الدنيا، فقد قيل: الدنيا ثلاثة أيام. يوم مضى. ويوم أنت فيه. ويوم لا تدرى ما الله سبحانه قاض فيه (وأطيعوا الله) بالفناء فيه (وأطيعوا الرسول) بالبقاء بعد الفناء (واحدروا) ظهور ذلك بالنظر إلى نفوسكم (فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ) ولم يقصر فيه فالقصور منكم (ليس على الذين آمنوا) بالتقليد (وعملوا الصالحات) الأعمال البدنية الشرعية (جناح فيما طعموا) من المباحات (إذا ما اتقوا) الشبهة والاسراف (وآمنوا) بالتحقيق (وعملوا الصالحات) الأعمال القلبية الحقيقية من تخلية القلب عما سواه سبحانه ومن تخليته بالأحوال المضادة لهواه من الصدق، والاخلاص، والتوكل، والتسليم ونحو ذلك (ثم اتقوا) شرك الانانية (وآمنوا) بالهوية (ثم اتقوا) هذا الشرك وهو الفناء (وأحسنوا) بالبقاء به جل شأنه قاله النيسابوري * وقال غيره : ليس على الذين آمنوا الايمان العيني بتوحيد الافعال وعملوا بمقتضى إيمانهم أعمالا تخرجهم عن حجب الافعال وتصلحهم لرؤية أفعال الحق جناح وضيق فيما تمتعوا به من أنواع الحظوظ إذا ما اجتنبوا بقايا أفعالهم واتخذوا الله تعالى وقاية في صدور الافعال منهم وآمنوا بتوحيد الصفات وعملوا ما يخرجهم عن حجبها ويصلحهم لمشاهدة الصفات الالهية بالحو فيها ثم اتقوا بقايا صفاتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في ظهور صفاته عليهم وآمنوا بتوحيد الذات ثم اتقوا بقية ذواتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في وجودهم بالفناء المحض والاستهلاك في عين الذات وأحسنوا بشهود التفصيل في عين الجمع والاستقامة في البقاء بعد الفناء (والله يحب المحسنين) الباقين بعد فنائهم أو المشاهدين للوحدة في عين الكثرة المراعين لحقوق التفاصيل في عين الجمع بالوجود الحقائق (يا أيها الذين آمنوا) بالغييب (ليبلونكم) في أثناء السير والاحرام

لزيارة كعبة الوصول بشيء من الصيد أى الحظوظ والمقاصد النفسانية (تناله أيديكم ورماحكم) أى يتيسر لكم ويتهياً ما يتوصل به اليه ■

وقيل : ما تناله الأيدي للذات البدنية وما تناله الرماح للذات الخيالية (ليعلم الله) العلم الذى ترتب عليه الجزاء « من يخافه » بالغيب أى فى حال الغيبة ولا يكون ذلك إلا للؤمنين بالغيب لتعلقه بالعقاب الذى هو من باب الأفعال ، وأما فى الحضور فالخشية والهبة دون الخوف ، والأولى بتجلى صفات الربوبية والعظمة ، والثانية بتجلى الذات ، فالخوف كما قيل من صفات النفس والخشية من صفات القلب ، والهبة من صفات الروح « فن اعتدى بعد ذلك » بتناول شيء من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى فى حال الاحرام الحقيقى (ومن قتله منكم متعمداً) بأن ارتكب شيئاً من الحظوظ النفسانية قصداً (فجزاء مثل ما قتل) بأن يقهر تلك القوة التى ارتكب بها من قوى النفس البهيمية بأمر مماثل ذلك الحظ (يحكم به ذوا عدل منكم) وهما القوتان النظرية والعملية (هديا بالغ الكعبة) الحقيقة وذلك بافتائها فى الله عز وجل (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً) أى أو يستر تلك القوة بصدقة أو صيام (أحل لكم صيد البحر) وهو ما فى العالم الروحانى من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعاً) أى تمتيعاً لكم أيها السالكون بطريق الحق (وللسيارة) المسافرين سفر الآخرة ، (وحرم عليكم صيد البر) وهو فى العالم الجسمانى من المحسوسات والحظوظ النفسانية (واتقوا الله) فى سيركم (واعلموا أنكم إليه تحشرون) بالفناء فاجتهدوا فى السلوك ولا تقفوا مع الموانع وهو الله تعالى الميسر للرشاد واليه المرجع والمعاد ■

(جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ) أى صيرها ، وسميت كعبة على ما روى عن عكرمة . ومجاهد لأهلها مربعة والتكيب التريع ، وتطلق لغة على كل بيت مربع ■ وقد يقال : التكعب الارتفاع ، قيل : ومنه سميت الكعبة كعبة لكونها مرتفعة ، ومن ذلك كعب الإنسان لارتفاعه ونشوه ، وكعبت المرأة إذا تأنث بها ، وقيل : سميت كعبة لانفرادها من البناء ورده الكرماني إلى ما قبله لأن المنفرد من البناء نات من الأرض ■

وقوله تعالى ﴿الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ عطف بيان على جهة المدح لأنه عرف بالتعظيم عندهم نصار فى معنى المعظم أولاً لأنه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمته ، وذكر البيت كالتوطئة له فالاعتراض بالجمود من الجود دون التوضيح ، وقيل : جرى به للتبيين لأنه كان لحشم بيت يسمونه بالكعبة اليمانية ■

وجوز أن يكون بدلاً وأن يكون مفعولاً ثانياً لجعل ، وقوله سبحانه : ﴿ قِيَاماً لِلنَّاسِ ﴾ نصب على الحال ويرده عطف ما بعده على المفعول الأول كما ستعلم قريباً إن شاء الله تعالى بل هذا هو المفعول الثانى . وقيل : (جعل) بمعنى خلق فتعدى لواحد وهذا حال ، ومعنى كونه قياماً لهم أنه سبب إصلاح أمورهم وجبرها ديناً ودنيا حيث كان مأمنهم وملجأً ومجماً لتجارتهم يأتون إليه من كل فج عميق . ولهذا قال سعيد بن جبير : من أتى هذا البيت يريد شيئاً للدنيا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة فى الحج ليست مكروهة . وروى هذا عن ابن عبد الله رضى الله تعالى عنه ■

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس كلهم فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة، وقيل: معنى كونه قياما للناس كونه أمنا لهم من الهلاك فما دام البيت يحج إليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء - وقرأ ابن عامر (قيما) على أنه مصدر كشييع وكان القياس أن لا تقلب واوه باء لكنها لما قلبت في فعله ألفا تبعه المصدر في اعلال عينه ﴿وَالشَّهْرُ الْحَرَامُ﴾ أي الذي يؤدي فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقرينة قرآنه واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقرينة المعهودة لا تعين العهد، والمراد الاشهر الحرم وهي اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالمفعول الثاني محذوف ثقة بما مر أي وجعل الشهر الحرام ﴿وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾ أيضا قياما لهم، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهي البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر، وقيل: الكلام على ظاهره، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبي عجلان أن أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إذخر، وقيل: كان الرجل يقلد بعيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض له أحد بسوء، وكانوا لا يغيرون في الاشهر الحرم وينصلون فيها الاستنوة ويرع الناس فيها إلى معاشهم ولا يخشون أحدا، وقد توارثوا على ما قبل ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ذَلِكَ﴾ أي الجعل المذكور خاصة أومع ما ذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره. ومحل اسم الإشارة النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق بالسلام فيما بعد. وقيل: محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي الحكم الذي قررناه ذلك أو مبتدأ خبره محذوف أي ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب، والتقدير شرع ذلك ﴿تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتعبة لدفع المضار الدينية والدنيوية قبل الوقوع وجلب المنافع الأولية والاخرية من أوضح الدلائل على حكمة الشارع واطاعة علمه سبحانه ﴿وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ واجبا كان أو ممتنعا أو ممكنا ﴿عَلِيمٌ ٩٧﴾ كامل العلم، وهذا تعميم لإثر تخصيص، وقدم الخاص لانه كالدليل على ما بعد.

وجوز أن يراد بما في السموات والارض الاعيان الموجودة فيهما وبكل شيء الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التي هي من قبيل المعاني. والاظهار في مقام الاضمار لما مر غير مرة.

﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو أصر على ذلك والعقاب كما قيل هو الضرر الذي يقارنه استخفاف وإهانة. وسمى عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرمانه تعالى وأقلع عن الانتهاك. ووجه تقديم الوعيد ظاهر ﴿مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ ولم يأل جهدا في تبليغكم ما أمرتم به فأي عذر لكم بعد. وهذا تشديد في إيجاب القيام بما أمر به سبحانه.

والبلاغ اسم اقيم مقام المصدر كما أشير إليه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٩٩﴾ فيعاملكم بما

تستحقونه في ذلك ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ أى الردىء والجيد من كل شيء، فهو حكم عام في نفي المساواة عند الله تعالى بين النوعين والتحذير عن رديها وان كان سبب النزول ان المسلمين أرادوا أن يوقعوا بحجاج اليمامة وكان معهم تجارة عظيمة فنهوا عن ذلك على ما مر ذكره، وقيل: نزلت في رجل سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ان الخمر كانت تجارتي واني جمعت من بيعها مالا فهل ينفعني من ذلك ان عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال النبي ﷺ: إن انفقته في حج أو جهاد لم يبدل جناح بعوضة ان الله تعالى لا يقبل إلا الطيب. وعن الحسن واختاره الجبائي الخبيث الحرام والطيب الحلال. وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي قال: الخبيث هم المشركون والطيب هم المؤمنون وتقدم الخبيث في الذكر للاشعار من أول الامر بأن القصور الذي ينبي عنه عدم الاستواء فيه لا في مقابله، وقد تقدمت الإشارة الى تحقيقه، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ﴾ أى وان سرك أيها الناظر بعين الاعتبار ﴿كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾.

وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته والواو لعطف الشرطية على مثلها المقدر. وقيل للحال أى لو لم يعجبك ولو اعجبك وكلاهما في موضع الحال من فاعل «لا يستوى» أى لا يستويان كائنين على كل حال مفروض. وقد حذف الأولى في مثل هذا التركيب لدلالة الثانية عليها دلالة واضحة فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلأن يتحقق بدوره أولى. وجواب لو محذوف في الجملتين لدلالة ما قبلها عليه ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ﴾ في تحرى الخبيث وان كثر وآثروا عليه الطيب وان قل فان مدار الاعتبار هو الخيرية والرداءة لا الكثرة والقلة وفي الاكثر أحسن كل شيء أقله. والله در من قال:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنا

وفي الآية كما قيل إشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قولوا ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ راجع ان تناولوا الفلاح والفوز بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش يقضى بكونها جمع شيء لان فعلا اذا كان متعلا العين يجمع في القلة على أفعال نحويت وأبيات وشيخ وأشياخ الا انهم رأوها غير مصروقة في حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها فذهب سيبويه. والتحليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجمع نحو الخلفاء والطرفاء فاشياء في الأصل شيئا بهمزين بينهما ألف فقدمت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة على الماء لاستئصال همزين بينهما ألف قبلها حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لا تنصرف ووزنها لفعاء، وقصارى ما في هذا المذهب القلب وهو كثير في كلامهم ارتكبه مع عدم النقل كما في أينق وقسى ونحوهما فارتكبه مع النقل أولى فلا يضر الاعتراض بانه خلاف الأصل. وذهب الفراء الى انها جمع شيء بياء مشددة وهمزة بوزن هينولين الا انهم خففوه فقالوا شيء كبيت في ميت وبعد التخفيف جمعوه على أشياء بهمزين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء فاجتمعت همزتان احدهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقلب الهمزة الأولى ياء ثم حذفوا الياء الأولى التي هي عين الكلمة نصار وزنه افعلاء، وقيل: في تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التي هي لام الكلمة لأن الثقل حصل بها فوزنها انعاء ومنع الصرف لهمزة التأنيث. واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شيء بالتخفيف شيء بالتشديد دليل، وذهب الاخفش إلى أنها جمع شيء بوزن فلس وأصلها أشياء بهمزتين بينهما الف بعد ياء ثم عمل فيه ما مر وروده الزجاج بأن فعلا لا يجمع على أفعلاء، وناظر أبو عثمان المازني الاخفش في هذه المسألة كما قال أبو علي في التكملة فقال: كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء. فقال المازني: هلا رددتها إلى الواحد فقلت شيئا لان أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقنع انتهى. وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجموع الكثرة لا تصغر على الفاظها وتصغر باحداها ثم يجمع الواحد بالالف والتاء كقولك في تصغير درهم: درهيمات، والجواب كما قال أبو علي عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلا من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال، ويدل على كونها بدلا أيضا تكبيرهم العدد المضاف إليها في قولهم: ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال في هذا الموضع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ من حيث امتنع تصغير هذا الوزن في غير هذا الموضع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجمع في الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير في شيء واحد انتهى، ومراده كما قال ابن الشجري بأن فعلاء في هذا الموضع صارت بدلا من أفعال أنه كان القياس في جمع شيء أشياء مصروفا كقولك في جمع فيء أفياء على أن تكون همزة الجمع هي همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التي همزتها للثابت مقام أشياء التي وزنها أفعال، واستدلالة في تجويز تصغير أشياء على لفظها بأنها صارت بدلا من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألحقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء مما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة الكثرة يشتركن في ذلك، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية الكثرة إذا عدم بناء القلة فيقولون: ثلاثة شسوع وخمسة دراهم، وأما إلحاق الهاء في قولنا: ثلاثة أشياء وإن كان أشياء مؤنثا لأن الواحد مذكر ألا ترى أنك تقول ثلاثة: أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتلحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثا وذلك لأن الواحد نبي وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شيء فأى دلالة في قوله: ويدل على كونها بدلا تكبيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال: والذي يجوز أن يستدل به لمذهب الاخفش أن يقال: إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية الكثرة لأن وزنه نقص بحذف لامه فصار أفعاء فشبوهه بأفعال فصغروه، وذهب الكسائي إلى أنها جمع شيء كضيف وأضيف ■

وأورد عليه منع الصرف من غير علة ويلزمه صرف أبناء (١) وأسماء، وقد استشعر الكسائي هذا الإيراد وأشار إلى دفعه بأنه على أفعال ولكن كثرت في الكلام فاشبهت فعلاء فلم يصرف كما لم يصرف حمراء، وقد جمعوها على أشاوى كعذراء وعذارى وأشياوات كحمراء وحمراوات فعاملوا أشياء وإن كانت على أفعال معاملة حمراء وعذراء في جمعي التكسير والتصحيح. ورد بأن الكثرة تقتضي تخفيفه وصرفه وأيده بعضهم بأن العرب قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي كما قيل في سراويل إنه منع من الصرف لشبهه بمصاييح وأجروا ألف إلحاق مجرى ألف التانيث المقصورة ولكن مع العلية فاعتبروا مجرد الصورة فليكن هذا من ذلك القليل، وقيل: إنها جمع شيء ووزنها أفعلاء جمع فعيل كنصيب وأنصباء وصديق وأصدقاء وحذفت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة وفتحت الياء لتسلم الألف فصارت أشياء بزنة أفعاء، وجعل

(١) قوله ويلزمه صرف أبناء الخ كذا بخطه، ولعل الأصل ويلزمه منع صرف الخ تأمل

مكي تصريحه كمنذهب الاخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذفت إحدى الياءين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التأنيث الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه كما ورد على الاخفش مع إيرادات أخرى، وقيل نيز ذلك، وللشهاب عليه الرحمة ■

أشياء لفعاء في وزن وقد قلبوا لا ما لها وهي قبل القلب شيئاً
وقيل أفعال لم تصرف بلا سبب منهم وهذا لوجه الرد إيماناً
أو أشياء وحذف اللام من ثقل وشيء أصل شيء وهي آراء
وأصل أسماء اسما وكمثل كسا فاصرفه حتما ولا تغرك أسماء
واحفظ وقل للذي يفنى العلاسفها حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وظاهر صنيعه كغيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل. وسيبويه: وقال غير واحد: إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوى فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحارى، وأصله كما قال ابن الشجرى أشايا بالياء لظهورها في أشياء لكنهم أبدلوها واوا على غير قياس كأبدلها واوا في قولهم جيت الخراج جباوة، وأيضاً يدل على أنها مفرد قولهم في تحويرها أشياء كصحراء ولو كانت جمعا لقالوا شيئاً على ما تقدمت الإشارة، وتام البحث في أمالي ابن الشجرى (إن تبدلکم تسوگم) صفة لأشياء داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها، وعطف عليها قوله سبحانه: (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلکم) أى بالوحى كما ينبى عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المساءة في الشرطية الأولى معلقة بأبداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فعقبها جل شأنه، بما هو ناطق باستلزام السؤال عنها لأبدائها الموجب للمحذور، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندى درهم ونصفه كما وهم، والمراد بها ما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، فكأن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لأبدائها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لايجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم لأدب وتركههم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمر الله تعالى من غير بحث فيه ولا تضرر لكيفيته وكميته ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا» فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس، وصرح به أحمد. والدارقطنى. والحاكم في حديث صحيح روه على شرط الشيخين وأكل عام يار رسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثاً فقال ﷺ: لو قلت: نعم لو جئت ولما استطعتم ثم قال ﷺ: ذرونى ما تركتكم فأنا ما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه» وذكر كما قال ابن حبان أن الآية نزلت لذلك ■

وأخرج مسلم. وغيره أنهم سألوا رسول الله ﷺ حتى أحفوه في المسألة فصعد ذات يوم المنبر وقال: «لا تسألونى عن شىء إلا بينته لكم فلما سمعوا ذلك أزموا ورهبوا أن يكون بين يدى أمر قد حضر قال أنس رضى الله تعالى عنه: فجعلت أنظر يمينا وشمالا فإذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبيى فأنشأ رجل - كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه فقال: يار رسول الله من أبى؟ قال: أبوك حذافة. ثم أنشأ عمر رضى الله تعالى عنه فقال: رضينا بالله تعالى رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً نعوذ بالله تعالى من الفتن ثم قال رسول الله ﷺ:

مارأيت في الخير والشر كالיום قط إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط»، وذكر ابن شهاب أن أم ابن حذافة واسمه عبد الله قالت له لما رجع إليها: ما سمعت قط أعق منك أمنت أن تكون أمك قارفت بعض ما يقارف أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس فقال ابن حذافة: لو الحقني بعبد أسود للحقته. وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذه الآية نزلت يومئذ. ووجه اتصالها بمقابلها على الرواية الأولى ظاهر جدا لما أن الكلام فيما يتعلق بالحج ■

وذكر الطبرسي في ذلك ثلاثة أوجه، الأول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه، والثاني أنها متصلة بقوله سبحانه: (ما على الرسول الا البلاغ) أي فانه بلغ ما فيه المصلحة فلا تسألوه عما لا يعينكم، والثالث أنها متصلة بقوله جل وعلا: (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) أي فلا تسألوا عن تلك الاشياء فظهر سرائركم ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْهَا﴾ أي عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألوا والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيم عنها لم يكن مجرد صياتهم عن المساءة بل لانها في نفسها معصية مستتعبة للمؤاخذه وقد عفا سبحانه عنها، وفيه من حثهم على الجود في الانتهاء عنها ما لا يخفى أي عفا الله تعالى عن مسئلتكم السالفة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمسئلتكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخرية بسبب ذلك فلا تعودوا لمثله، وقد يحمل الفعو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدنيوية والعقوبة الاخرية واختاره بعض المحققين، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء والضمير المجرور عائد إليها وهو الرابط على معنى لا تسألوا عن أشياء لم يكلفكم الله تعالى بها. واعترض بأن هذا يقتضي أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للمخاطبين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند المخاطب قبل جعله وصفا له وكلاهما ضروري الانتفاء قطعا على أنه يستدعي اختصاص النهي بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه، مسوق للنهي عن السؤال عن الاشياء التي يسوءهم ابدؤها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاييف الموجبة لمساءتهم بانثائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديدا لمسئلة الحج لولا عفو الله تعالى عنها أو من قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمساءة بالاخبار بها كما في سبب النزول على ما أخرج ابن جرير وغيره عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان بحمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام إليه رجل فقال: ابن أبي؟ قال: في النار» ■ وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن يانها والتعرض لاشائها وحينئذ يوشك أن لا يتوجه هذا الاعتراض أصلا، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشيء لم يجب فيه أثر يقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية. والذي ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لا غير لما علمت، واستبعاد بعض الفضلاء ليس في محله. ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة بل هي محتملة لايجاب المسرة ايضا لان إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة لاخرى قطعا وليست احدى الحثيتين بحقيقة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بحقيقة إيجابها للمسرة فلم عبر عنها بحقيقة إيجابها للمساءة قلت: لتحقيق المنهى عنه كما ستمعرفه مع ما فيه من تأكيد النهي وتشديده لأن تلك الحثية هي الموجبة للانتفاء لا الحثية الثانية ولا حثية التردد بين الإيجابين، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

عن تلك الاشياء الموجبة للمساءة مستلزم لابتدائها فلم تخلف الابداء في مسألة الحبحول لم يفرض كل عام؟ قلنا: لوقوع السؤال قبل النهي وما في الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعده إذ هو الموجب للتغايظ والتشديد ولا تخلف فيه. فان قيل: ما ذكرنا إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر في التكليف الشاقة. وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتسنى لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل أو بعد وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسألة ابن حذافة فيكون هو متعلق الابداء لا غيره فيتعين التخلف حتماً. قلنا: لا احتمال له فضلاً عن تعيينه فان المنهى عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال كسؤال من قال: اين أبى؟ لا ما يعمها وغيرها مما ليس بواقع ولكنه محتمل الوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع.

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهي عن السؤال عن الاشياء التي يوجب ابدؤها المساءة البتة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدى عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديداً كما في صورة كونها من قبيل التكليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة في نفس الامر قبل السؤال فتبدى عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف يمتنع في الصورتين معاً، ومذشأتوهما عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ما هو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء في نفس الامر وليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم للكل باحتمال الوجود والعدم، وفائدة هذا الاتهام الانتهاء عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار ابداء المكروه انتهى وهو تحرير لم يسبق اليه (وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١ - ١) أى مبالغ في مغفرة الذنوب والاغضاء عن المعاصي ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما سبق من عفو تعالى. (قَدْ سَأَلَهَا) أى المسئلة فالضمير في موقع المصدر لا المفعول به والمراد سأل مثلاً في كونها محظورة

ومستتعة للوبال (قَوْمٌ) وعدم التصريح بالمثل للبالغة في التحذير، وجوز أن يكون الضمير الاشياء على تقدير المضاف أيضاً فالضمير في موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سال عنها، وقيل: لا حاجة إلى جعله من ذلك الباب لان السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سألته، درهماً بمعنى طلبته منه لاستخبار كما في صدر الآية، واختلف في تعيين القوم. فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم عقروها وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة. وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقاً كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فاذا أخبروهم كذبوهم. وعن السدى هم قريش سألوا النبي ﷺ أن يحول الصفا ذهاباً، وقال الجبائي: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فاذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا ويقرؤا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الغث والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والجل على الاستخبار أولى، وإلى تعيينه ذهب بعض العلماء (مَنْ قَبْلَكُمْ) متعلق بسألها، وجوز كونه متعلقاً بمحذوف وقع صفة لقوم، واعتراض

بأن ظرف الزمان لا يكون صفة الجنة ولا حالا منها ولا خبرا عنها ، وأجيب بأن التحقيق أن هذا شرط بما إذا عدت المائدة أما إذا حصلت فيجوز كما إذا أشبهت الجنة المعنى في تجددتها ووجودها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال بخلاف زيد يوم السبت وما نحن فيه مما فيه فائدة لأن القوم لا يعلم هل هم من مضي أم لا . وقال أبو حيان وهو تحقيق بديع غفلوا عنه : هذا المنع إنما هو في الزمان المجرد عن الوصف أما إذا تضمن وصفا فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى جاء في زمان قبل زمان مجيئه أي متقدم عليه ولذا وقع صلة للوصول ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان مجرد لم يجوز أن يقع صلة ولا صفة . قال تعالى : (والذين من قبلكم) ولا يجوز والذين اليوم وما نحن فيه من المتضمن لا المجرد وهو ظاهر ، وما قيل من أنه ليس من المتنازع فيه في شيء لأن الواقع صفة هو الجار والمجرور لا الظرف نفسه ليس بشيء لأن دخول الجار عليه إذا كان من أو في لا يخرج عن كونه في الحقيقة هو الصفة أو نحوها فليفهم ﴿ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا ﴾ أي بسببها ، وهو متعلق بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ كَافِرِينَ ۚ ۱۰۲ ﴾ قدم عليه رعاية للفواصل .

وقرأ أبي (قدسأله) قوم يئس لهم فاصبحوا بها كافرين ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ ﴾ هي فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والتاء للنقل إلى الاسمية أو لحذف الموصوف ، قال الزجاج : كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بحروا أذنوا وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهي البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر في الخامس فإن كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنوا وتركوها ترعى ولا يستعملها أحد في حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل : البحيرة هي الأنثى التي تكون خامس بطن وكانوا لا يحلون لحما ولبنها للنساء فإن ماتت اشترك الرجال والنساء في أكلها ، وعن محمد بن اسحق : ومجاهد أنها بنت السائبة « وستأتي إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تهمل أيضا » وقيل : هي التي ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل : عشرة أبطن وترك هملا وإذا ماتت حل لحما للرجال خاصة . وعن ابن المسيب أنها التي منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل : هي التي ولدت خمس أنثى فشقوا أذنوا وتركوها هملا ، وجعلها في القاموس على هذا القول من الشاخص ، وكما تسمى بالبحيرة تسمى بالجزيرة أيضا . وقيل : هي السقب الذي إذا ولد شقوا أذنه وقالوا : اللهم إن عاش فعبى وإن مات فدكى فاذا مات أكلوه . وقيل : هي التي ترك في المرعى بلا راع ﴿ وَلَا سَائِبَةٍ ﴾ هي فاعلة من سيبته أي تركته وأهملته فهو سائب وهي سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هي الناقة تبطن عشرة أبطن أنثى فتهمل ولا تركب ولا يجوز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن اسحق ، وقيل : هي التي تسيب للاصنام فتعطى للسدة ولا يطعم من لبنها إلا أبناء السبيل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل : هي البعير يدرك نتاج تتاجه فيترك ولا يركب ، وقيل : كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال : هي سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظاما وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلاء ولا تركب ، وقيل : هي ما ترك ليحج عليه . وقيل : هي العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث ﴿ وَلَا وَصِيلَةٍ ﴾ هي فعيلة بمعنى فاعلة . وقيل : مفعولة

والأول أظهر كما ينبيء عن ذلك بيان المراد بها. واختلف فيه . فقال الفراء : هي الشاة تنتج سبعة أبطن عنائين عنائين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل : وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة ، وقال الزجاج : هي الشاة إذا ولدت ذكرا كان لأهنتهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم وإن ولدت ذكرا وأنثى قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخوا الذكر لأهنتهم . وقيل : هي الشاة تلد ذكرا ثم أنثى فتصل أخاها فلا يذبخون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكرا قالوا : هذا قربان لأهنتنا . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي الشاة تنتج سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فتأكلها الرجال والنساء وكذا إن كان ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها فترك معه ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فإن ماتت اشتركوها فيها . وقال ابن قتيبة : إن كان السابع ذكرا ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا : خاصة لذكورنا محرمه على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في الغنم وإن كان ذكرا وأنثى فكقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وقال محمد بن اسحق : وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فإذا ولدت ذكرا وأنثى معا قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخوا لمكانها ، وقيل : هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فإن كان جديا يذبخوا وإن كان أنثى أبقرها - وإن كان ذكرا وأنثى قالوا : وصلت أخاها . وقال بعضهم : الوصلة من الأبل وهي الناقة تبكر فتلد أنثى ثم أنثى بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لأهنتهم ويقولون : قد وصلت أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر . وقيل : هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينهما .

(وَلَا حَامَ) هو فاعل من الحى بمعنى المنع . واختلف فيه أيضا فقال الفراء : هو الفحل إذ لقح ولد ولده فيقولون : قد حى ظهره فيهم ولا يطرد عن ماء ولا مرعى ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة . والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء . ومرعى . وعن الشافعي أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين ، وقيل : هو الفحل ينتج له سبع أنثى متواليات فيحمى ظهره ، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها . والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية . ومعنى (ما جعل) ما شرع ولذلك عدى إلى مفعول واحد وهو (بحيرة) وماعطف عليها . (و) (من) سيف خطيب أتى بها لتأ كيد النفي . وأنكر بعضهم مجيء جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أى ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فإن الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفتري عليهم .

(وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون : الله سبحانه وتعالى أمرنا بهذا وإمامهم عمرو بن لحي فانه في المشهور أول من فعل تلك الأفاعيل الشنيعة . أخرج ابن جرير . وغيره عن أبي هريرة قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول لا كنتم بن الجون : يا أكنتم عرضت على النار فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمعنة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك فقال : أكنتم أخشى أن يضرنى شبهة يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ : لا إنك مؤمن وهو كافر

أنه أول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البحيرة وسيد السائبة وحى الحامى، وجاء فى خبر ماخر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - ووصل الوصلة -

وأخرج عبد الرزاق وغيره عن زيد بن أسلم قال : قال رسول الله ﷺ : «إني لأعرف أول من سيب السوائب ونصب النصب وأول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا : من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام : عمرو بن لحي أخو بنى كعب لقد رأيت يجر قصبه فى النار يؤذى أهل النار ربح قصبه واني لأعرف أول من بحر البحائر قالوا : من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام : رجل من بنى مداج كانت له ناقتان فجذع آذانهما وحرّم ألبانهما وظهرهما وقال : هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما فلقد رأيت في النار وهما قضاياه بأفواههما وتطأنه بأخفافهما واستدل بالآية على تحريم هذه الأُمور وهو ظاهر واستنبط منه تحريم جميع تعطيل المنافع. واستدل ابن الماجشون بها على منع أن يقول الرجل لعبده : أنت سائبة وقال : لا يعتق بذلك - وجعل بعض العلماء من صور السائبة إرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا ثواب فى ذلك ولعل الجاعل لا يكتفى بهذا القدر ويدعى الإثم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝ ١٠٣﴾ أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الاتباع وهم المراد بالأكثر كما روى عن قتادة. والشعبي، وظاهر سياق النظم الكريم أنهم المقلدون لاسلافهم المقتربين من معاصرى رسول الله ﷺ وهذا بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بانفسهم.

وقوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ أى للذين عبر عنهم بأكثرهم على سبيل الهداية والارشاد إلى الحق : ﴿تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ من الكتاب المبين للجلال والحرام والايمان به ﴿وَالِى الرُّسُولِ﴾ الذى أنزل عليه ذلك لتقفوا على حقيقة الحال وتميزوا الحرام من الحلال ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ فى هذا الشأن فلا نلتفت لغيره بيان لعنادهم واستعصامهم على الهدى إلى الحق وانقيادهم للداعى إلى الضلال، وما موصولة اسمية، وجوز أن تكون نكرة موصوفة والوجدان المصادقة (عليه) متعلق به أحوال من مفعوله، وجوز أن يكون بمعنى العلم «عليه» عليه فى موضع المفعول الثانى ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝ ١٠٤﴾ ذهب الراغب إلى أن الواو للعطف، وصرح غير واحد أنه على شرطية أخرى مقدرة قبلها والهمزة للتعجيب وهى داخله على مقدر فى الحقيقة أى أيكفيهم ذلك لو لم يكن آبائهم جهلة ضالين ولو كانوا كذلك وكما فى الجملتين فى موقع الحال أى أيكفيهم ما وجدوا عليه آبائهم كائنين على كل حال مفروض، وعلى هذا لا يلزم كون الجملة الاستفهامية الانشائية حالا ليجتاح توجيه ذلك إلى نظر دقيق، وحذفت الجملة الأولى للدلالة عليها دلالة واضحة وهو حذف مطرد فى هذا الباب لذلك كما فى قولك : أحسن إلى زيد ولو أساء إليك فإن الشئ إذا تحقق عند المانع فلا ن يتحقق عند عدمه أولى.

وجواب لو - كما قال أبو البقاء - محذوف لظهور انقضاءه بما سبق وقدره يتبعونهم. ويجوز أن يقدر حسبهم ذلك أو يقولون، وما فى لو من معنى الامتناع والاستبعاد إنما هو بالنظر إلى زعمهم لافى نفس الأمر، وفائدة ذلك المبالغة فى الإنكار والتعجيب، وقيل : الواو للحال والهمزة لانكار الفعل على هذه الحال، والمراد نفي

صحة الاقتداء بالجمال الضال، وال حال ما يفهم من الجملة أى كائنين على هذا الحال المفروض فما قيل منهم جعلوا الواو للحال وليس ما دخلته الواو حالا من جهة المعنى بل ما دخلته الواو ولو كان الحال أن آبائهم لا يعملون فيفعلون ما يقتضيه عليهم ولا يتعدون بمن له علم ناشئ من قلة التأمل وذلك غريب من حال ذلك القائل، وأغرب من ذلك ما قيل: إن المعنى أنهم هل يكفيهم ما عليه آبائهم ولو كان آبائهم جهلة ضالين أى هل يكفيهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آبائهم. ويوشك أن يكون هذا من الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل ■

واستدل بالآية على أن الاقتداء إنما يصح بمن علم أنه عالم مهتد وذلك لا يعرف إلا بالحجة فلا يكفي التقليد من غير أن يعلم أن لمن قلده حجة صحيحة على ما قلده فيه حتى قالوا: إن التقليد دليلًا اجمالياً وهو دليل من قلده فتدبر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ أى الزموا أنفسكم واحفظوها من ملازمة المعاصي والاصرار على الذنوب، فعليكم اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل، وهو متعد إلى المفعول به بعده وقد يكون لازماً، والمراد به الأمر بالنفس كما في قوله ﷺ: «عليك بذات الدين» وذكر أبو البقاء أن السكاف والميم في موضع جر لأن اسم الفعل هو المجموع وعلى وحدها لم تستعمل اسماً للفعل بخلاف رويدكم فإن السكاف والميم هناك للخطاب فقط ولا موضع لها لأن رويدا قد استعمل اسماً لأمر المواجه من غير كاف الخطاب وإلى ذلك ذهب سيدييه وهو الصحيح، ونقل الطبرسي أن استعمال على مع الضمير اسم فعل خاص فيما إذا كان الضمير للخطاب فلو قلت عليه زيداً لم يحز وفيه خلاف ■

وقرأ نافع في الشواذ (أنفسكم) بالرفع، والكلام حينئذ مبتدأ وخبر أى لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ، وقوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يحتمل الرفع على أنه كلام مستأنف في موضع التعليل لما قبله وينصره قراءة أبي حنيفة (لا يضيركم)، ويحتمل أن يكون مجزوماً جواباً للأمر، والمعنى إن لزمتم أنفسكم لا يضركم. وإنما ضمت الراء اتباعاً لضمة الضاد المنقولة اليها من الراء المدغمة والأصل لا يضرركم، ويجوز أن يكون نهياً مؤكداً للأمر السابق والكلام على حد لا أرى أنك ههنا وينصر احتمال الجزم قراءة من قرأ «لا يضرركم» بالفتح (ولا يضرركم) بكسر الضاد وضمها من ضاره يضره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه، وقوم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأجيب عن ذلك بوجوه. الأول أن الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال. فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبي حازم قال: «صعد أبو بكر رضي الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إنكم لتتلون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى في كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعلمنكم الله تعالى منه بعقاب - وفي رواية - يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وأنكم تضعونها على غير موضعها وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب» ■

وفي رواية ابن مردويه عن أبي بكر بن محمد قال: خطب أبو بكر الصديق الناس فكان في خطبته «قال

رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لا تتكلموا على هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الخ ان الداعر ليكون في الحى فلا يمنعونه فيعهم الله تعالى بعقاب . ومن الناس من فسر الاهتداء هنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وروى ذلك عن حذيفة . وسعيد بن المسيب ، والثاني أن الآية تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي ، فقد أخرج عبد الرزاق . وأبو الشيخ . والطبراني . وغيرهم عن الحسن أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سأله رجل عن هذه الآية فقال : أيها الناس انه ليس بزمانها ولكنه قد أوشك أن يأتي زمان تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا أو قال : فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ■

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قيل له : لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فإن الله تعالى يقول : (عليكم أنفسكم) فقال : انها ليست لى ولا لأصحابى لأن رسول الله ﷺ قال : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب ■ فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم . وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال : يا رسول الله أخبرنى عن قول الله عز وجل : (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا معاذ « مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فإذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى متبعاً واعجباً كل امرئ برأيه فعليكم أنفسكم لا يضركم ضلالة غيركم فإن من ورائكم أيام صبر متمسك فيها بدينه مثل القابض على الجمر فللمعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كاجر خمسين منكم قلت : يا رسول الله خمسين منهم قال : بل خمسين منكم أتم » هـ والثالث أنها للنهي عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحسرون على الكفرة ويتمنون إيمانهم فنزلت هـ

والرابع أنها للرخصة في ترك الامر والنهي إذا كان فيهما مفسدة . والخامس أنها للامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه ، فقد قيل : كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت ، وقيل : معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لا يضركم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك ، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حد قوله تعالى : (لا تقتلوا أنفسكم) ونحوه ، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهتداء للترغيب فيه ولا يخفى ما فيه (إلى الله) لا إلى أحد سواه (مرجعكم) رجوعكم يوم القيامة (جميعاً) بحيث لا يتخلف عنه أحد من المهتدين وغيرهم (فينبئكم) بالثواب والعقاب (بما كنتم تعملون ■) في الدنيا من أعمال الهداية والضلال ، فالكلام وعدو وعيد للفرقة ، وفيه تأكيد على أن أحدا لا يؤاخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يناب بذلك ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك (يا أيها الذين آمنوا) استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم ، وفيه من اظهار كمال العناية بمضمونه ما لا يخفى (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) للشهادة معان الاحضار والقضاء والحكم . والحلف . والعلم . والايضاء ، والمراد بها هنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ■ وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ (اثنان) خبرها ، والكلام على حذف مضاف

من الأول أى ذو شهادة بينكم اثنان أو من الثانى أى شهادة بينكم شهادة اثنين ، والتزم ذلك ليتصادق المبتدأ والخبر . وقيل : الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل فلا حاجة إلى التزام الحذف ، وقيل : الخبر محذوف (اثنان) مرفوع بالمصدر الذى هو (شهادة) والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان وإلى هذا ذهب الزجاج . والشهادة فيه على معناها المتبادر منها لا بمعنى الاشهاد ، وعلام البعض يوم ذلك وهو فى الحقيقة بيان لحاصل معنى الكلام . وزعم بعضهم انها بمعنى الاشهاد الذى هو مصدر المجهول و (اثنان) قائم مقام فاعله ، وفيه أن الاثنان لمصدر الفعل المجهول بنائب فاعل وهو اسم ظاهر وإن جوزه البصريون كما فى شرح التسهيل للمرادى فقد منعه الكوفيون وقالوا : إنه هو الصحيح لأن حذف فاعل المصدر سائق فلا يحتاج إلى ما يسد مسد فاعله كفاعل الفعل الصريح . و (إذا) ظرف لشهادة أى يشهد وقت حضور الميت والمراد مشارفته وظهور أماراته ، (وحين الوصية) اما بدل من (إذا) وفيه تنبيه على أن الوصية من المهمات المقررة التى لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها . وجوز أن يتعلق بنفس الموت أى وقوع الموت أى أسبابه حين الوصية أو يحضر ، وإن يكون (شهادة) مبتدأ خبره إذا حضر أى وقوع الشهادة فى وقت حضور الموت (وحين الوصية) على الاوجه السابقة ، ولا يجوز فيه أن يكون ظرفاً للشهادة لثلاثا يخبر عن الموصول قبل تمام صلاته أو خبره (حين الوصية) . و (إذا) منصوب بالشهادة ولا يجوز نصبه بالوصية وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدمه على الصحيح مع ما يلزم من تقديم معمول المضاف اليه على المضاف وهو لا يجوز فى غير - غير - لأنهما بمنزلة لا . و (اثنان) على هذين الوجهين إما فاعل يشهد مقدراً أو خبرا لشاهدان كذلك .

وعن الفراء أن (شهادة) مبتدأ و (اثنان) فاعله سد مسد الخبر وجعل المصدر بمعنى الأمر أى يشهد ، وفيه نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو ضعيف عند غيره لأن الاكتفاء بالفاعل مخصوص بالوصف المعتمد . و (إذا) . وحين) عليه منصوبان على الظرفية كما مر ، وإضافته (شهادة) إلى الظرف على التوسع لأنه متصرف ولذا قرئ (تقطع بينكم) بالرفع ، وقيل : إن الاصل ما بينكم وهو كناية عن التخاصم والتنازع ، وحذف (ما) جائز نحو (وإذا رأيت ثم) أى ما ثم ، وأورد عليه أن ما الموصولة لا يجوز حذفها ومنهم من جوزه .

وقرأ الشعبي (شهادة بينكم) بالرفع والتنوين فيبينكم حينئذ منصوب على الظرفية . وقرأ الحسن (شهادة) بالنصب والتنوين ، وخرج ذلك ابن جنى على أنها منصوبة بفعل مضمر (اثنان) فاعله أى ليقم شهادة بينكم اثنان . وأورد عليه أن حذف الفعل وإبقاء فاعله لم يعجزه النحاة إلا إذا تقدم ما يشعر به كقوله تعالى : (يسبح له فيها بالغدو والآصال) فى قراءة من قرأ (يسبح) بالبناء للفعل . وقول الشاعر : ليك يزيد ضارح لخصومة . أو أجيب به نفي أو استفهام وذلك ظاهر ، والآية ليست واحداً من هذه الثلاثة .

وأجيب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثرية . واختار فى البحر وجهين للتخريج . الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر (اثنان) مرتفع به ، والتقدير يشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضرباً زيداً إلا أن الفاعل فى ضرباً يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب . وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت ، والثانى أن تكون مصدراً لا بمعنى الأمر بل خبراً ناب مناب الفعل فى الخبر وإن كان ذلك قليلاً كقوله . وقولها صحبى على مطيهم . فارتفع

صحبي وانتصاب مطيهم بقوله وقوفاته بدل من اللفظ بالفعل في الخبر ، والتقدير وقف صحبي على مطيهم ،
والتقدير في الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ أى من المسلمين كما روى عن
ابن عباس . وابن مسعود . والباقر رضى الله تعالى عنهم : وابن المسيب عليه الرحمة ، أو من أقاربكم
وقبيلتكم كما روى عن الحسن . وعكرمة ، وهو الذى يقتضيه كلام الزهري وهما صفتان لاثنان ﴿أَوْ آخَرَانِ﴾
عطف على (اثنان) في سائر احتمالاته .

وقوله سبحانه. ﴿مَنْ غَيْرُكُمْ﴾ صفة له أى كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب
عند الأولين وغير الأقربين من الأجانب عند الآخرين . واختار الأول جماعة من المتأخرين حتى قال
الخصاص : إن التفسير الثانى لاوجه له لأن الخطاب توجه أولا إلى أهل الايمان فالمغايرة تعتبر فيه ولم يجر
للقراءة ذكر ، وبدل لذلك أيضا سبب النزول وسيأتى قريبا إن شاء الله تعالى ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾
أى سافرتهم ، وارتفاع (أنتم) بفعل مضمع بفسر ما بعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن
يفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الاخفش . والكوفيون إلى أنه
مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجملة (ضربتم) لا موضع لها على
الأول للتفسير وموضعها الرفع على الخبرية على الثانى .

وقوله تعالى: ﴿فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أى قاربتم الاجل عطف على الشرط وجوابه محذوف ، فان كان
الشرط قيداً فى أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم فى الأرض الخ فليشهد اثنان منكم أو من غيركم ، وإن كان
شرطاً فى العدول إلى آخرين بالمعنى الذى نقل عن الأولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم أو فالشاهدان
آخران من غيركم ، وحينئذ تفيد الآية أنه لا يعدل فى الشهادة إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب فى
الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضى الله تعالى عنه . وقوله سبحانه: ﴿تَحْسَبُونَهُمَا﴾ أى تلزمونهم ما تصبرونهما
للتحليف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه: (تَحْسَبُونَهُمَا) ﴿مَنْ بَعْدَ الصَّلَاةِ﴾
أى صلاة العصر كما روى عن أبى جعفر رضى الله تعالى عنه . وقتادة . وابن جبير . وغيرهم . والتقييد بذلك
لأنه وقت اجتماع الناس وتكاثرتهم ولأن جميع أهل الأديان يعظمونه ويحتمنون الحلف الكاذب فيه ولأنه
وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقيهم ، وفى ذلك تكثير للشهود منهم على صدق الحالف وكذبه فيكون
أخوف ، وعد ذلك بعضهم من باب التغليظ على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التغليظ به
ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله .

وعن الحسن أن المراد بها صلاة العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقيمون للحكومة بعدهما ، وجوز
أن تكون اللام للجنس أى بعد أى صلاة كانت . والتقييد بذلك لأن الصلاة داعية الى النطق بالصدق ناهية
عن التفوه بالكذب والزور وارتكاب الفحشاء والمنكر . وجعل الحسن التقييد بذلك دليلاً على ما تقدم
من تفسيره . وجوز أن تكون الجملة صفة أخرى لآخران ؛ وجملة الشرط معترضة فلا يضر الفصل بها . وروى
ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وتعقب بأنه يقتضى اختصاص الحبس بالآخرين مع شموله

للاولين أيضا قطعا على أن اعتبار اتصافهما بذلك ياباه مقام الامر بأشهادهما اذ ما لهما آخران شأنهما الحبس والتحليف وان أمكن اتمام التقريب باعتبار قيد الارتياح بهما كما يفيد الاعتراض الآتي . ولا يخفى ما فيه ■
والخطاب للموصى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة ■

وقوله عز وجل ﴿ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسونهما) ﴿ إِنْ اَرْتَبْتُمْ ﴾ أى شككتم في صدقهما وعدم استبدادهما بشئ من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ماسبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعنى قوله تعالى ﴿ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سبق من جهة تعالى للتنبيه على اختصاص الحبس والتحليف بحال الارتياح وليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكنتي بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالبا لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن أتيتني لا كرمك ، ولا ريب في استحالة ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كما علمت من جهة سبحانه وتعالى ، ولا يتوهم أن إن هنا وصلية لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى .

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا تشتري) دليل الجواب ، والمعنى إن ارتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأننا لسنا بمن يشتري به ثمنا قليلا وهو بعيد جدا وتخلوا الآية عايه ظاهرا من شرط التحليف ، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلا من الله سبحانه أى من حرمة تعالى عرضا من الدنيا بأن نزيهاها بالحلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفا كاذبا لأجل المال ، وقيل : أنه عائد إلى القسم على تقدير مضاف أى لا نستبدل بصحة القسم بالله تعالى عرضا من الدنيا بان نزيل عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضا ، وتقدير مضاف في (ثمنا) أى ذا ثمن مما لم يدع إليه إلا قلة التأمل ﴿ وَلَوْ كَانِ ﴾ المقسم له المدلول عليه بفحوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَى ﴾ أى قريبا منا . وهذا تأكيد لتبريها من الحلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنها قالا : لا نأخذ لأنفسنا بدلا من ذلك مالا ولو انضم إليه رعاية جانب الأقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك ، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الأقرباء لكنها كما قال شيخ الاسلام - ليست ضميمية المال بل هي راجعة إليه ، وقيل : الضمير للشهود له على معنى لا نحابي أحدا بشهادتنا ولو كان قريبا منا ، وجواب لو محذوف اعتمادا على ما سبق عليه أى لا تشتري به ثمنا ، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أى لو لم يكن ذا قربي ولو كان الخ ، وجعل السمين الواو للحال ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا ■

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جوابا للوغير ما قدرناه أى ولو كان الشاهد قريبا يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبي ، ولا يخفى ما في التركيب حينئذ من الركاكذ التي لا ينبغي أن تكون في كلام هذا البعض فضلا عن كلام رب الكل ، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يليق ﴿ وَلَا تَنْكُمُ شَهَادَةُ اللَّهِ ﴾ أى الشهادة التي أمرنا سبحانه وتعالى بأقامتها وألزمنا أداءها (م - ٧ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

فلاضافة للاختصاص أو لادنى ملابسة . والجملة معطوفة على (لاشتري به) داخل معه في حيز القسم . وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم ابتداء الله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وابقاء عمله وهو شاذ كقوله . أشارت كليب بالاكف الاصابع * لان ذلك حيث لا تعويض ، وفي الجلالة الكريمة تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجر به أو بالعوض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضى الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفي ذلك احتمالان .

الأول أن الحذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثاني أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهي همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ . ولذا اختاره في الدر المنصور ، وقرئ بتنوين الشهادة ووصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوفاً (إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ ٦٠ ٦١) أى إذا فعلنا ذلك وكتمنا ، والعدول عن آثمون إلى ما ذكر للبالغة . وقرئ . (لما لثمين) بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وادغام النون فيها (فَإِنْ عَثَرَ) أى اطلع يقال عثر الرجل على الشيء عثورا إذا اطلع عليه .

وقال الغورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفيا وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا . وذلك أن العائر ينظر إلى موضع عثارة فيعرفه . ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور وبمعنى كبا العثار . وحيث يندخى القول بالمجاز لأن اختلاف المصدر ينافية فلا تتأتى تلك الدعوى الا على ما قاله الراغب من اتحاد المصدرين . وفي القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم عثرا وعثرا أو عثارا كبا . والعثور الاطلاع كالعثر . وظاهر هذا أن المجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد في بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بعد التحليف (عَلَىٰ أَنَّهُمَا) أى الشاهدين الخالفين (اسْتَحَقَّا أَيْمًا) أى فعلا ما يوجب من تحريف وكنتم بأن ظهر بأيديهما شيء من التركة وادعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائي : الكلام على حذف مضاف أى استحقا عقوبة اثم (فَأَخْرَانِ) أى فرجلان آخران . وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : (يَقُومَآنِ مَقَامَهُمَا) والفاء جزائية وهي احدى مصوغات الابتداء بالذكرة . ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه : (مَنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَّانِ) . وقيل : هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) وصفته والجار والمجرور صفة أخرى ؛ وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة الفعلية وصفته وضمير (مقامهما) في جميع هذه الالوجه مستحق للذين استحقاقا وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤدياها كما هي بل هو مقام الحبس . والتحليف ، و(استحق) بالبناء للفاعل قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعله (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الاحقان بالشهادة لقربيهما واطلاعهما وهما في الحقيقة الآخران القائم مقام اللذين استحقا ائما إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبية على وصفهما بهذا الوصف .

ومفعول (استحق) محذوف واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن مجرد وهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتها، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتم.

وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خياتهما. وسبب أولويتهما أن الميت عينهما للوصية فعني (استحق عليهم الاوليان) خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خياتهما. وعلى هذا لضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول. واختلفوا في مرجع ضميره والاكثر أنه الأثم. والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الأثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الايصاء. وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أي الاوليان بأمر الميت آخران، وقيل: بالعكس، وادترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو بما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدأ مقدر أي هما الآخران على الاستئناف البياني. وقيل: بدل من آخران، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جواز تنكيره، نعم نقل عن زر عدم الاشتراط، وقيل: هو بدل من فاعل (يقومان) وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً. وقيل: هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاختشأجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة. قيل وهذا على عكس. ولقد أمر على اللثيم بسبني. فانه يقول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن. كما قال بعض المحققين. أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة.

وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل (استحق) والمراد على هذا استحق عليهم اتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري أو أثم الاوليين كما قيل. وهو تثنية الأولى قلبت ألفه ياء عندها. وفي-على-في (عليهم) أوجه الأول أنها على بابها. والثاني أنها بمعنى في. والثالث أنها بمعنى من. وفسر (استحق) بطلب الحق وبحق وغاب. وقرأ يعقوب. وخلفت. وحزمة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول، والاوليين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بدل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، ومعنى الأولية التقدم على الاجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا).

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ «الاولين» بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاوليين) بياءين تثنية أولى منصوباً، وقرئ (الاولين) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كاعلين واعراب ذلك ظاهر.

﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿لشَّهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اليمين كما في قوله عز وجل (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وسميت اليمين شهادة على ما قال الطبرسي لأن اليمين كالشهادة على ما يخاف عليه أنه كذلك أي ليميننا على أنها كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من يمينهما مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للأثم ويميننا منزهة عن الريب والريبة

وصيغة التفضيل إنما هي لا مكان قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ،
وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الإطلاق ، وسيأتى إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك .
وقوله عز شأنه ﴿ وَمَا عَتَدْنَا ﴾ عطف على الجواب أى ما تجاوزنا في شهادتنا الحق وما عتدنا عليهما بإبطال
حقهما . وقوله تعالى ﴿ إِنَّا إِذَا لَمْنَا الظَّالِمِينَ ١٠٧ ﴾ استئناف مقرر لما قبله أى أنا إذا اعتدنا فيما ذكر لمن الظالمين
أنفسهم بتعريضها لخط الله تعالى وعذابه أول من الواضعين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد
من المفسرين أن المختصر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين من ذوى دينه أو نسبه فإن لم يجدهما بأن كان
في سفر فأختران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتياب في صدقهما أقسم على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فإن
اطلع على كذبهما بامارة حلف أخران من أهل الميت . وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاثنان شاهدين فإنه
لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه يمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ لكنه مشروط بالريبة .
وقد روى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوى إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن
الشاهد إن لم يجد من يركبه يجوز تحليفه احتياطاً وهذا خلاف المفتى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض
النسخ أيضاً على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل
مطلقاً . وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة
الذى على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبي موسى الأشعرى أنه حكم لما كان والياً على الكوفة بمحضر من الصحابة بشهادة ذميين بعد
تحليفهما في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الامام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاثنان وصيان
وحكم تحليفهما إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم
مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافاً للشافعى بل من حيث أنهم صاروا مدعى
عليهم لانقلاب الدعوى فإن الوصى المدعى عليه أولاً صار مدعياً للملك والورثة ينكرون ذلك ، ويدل عليه
ما أخرجه البخارى في التاريخ والترمذى وحسنه . وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما قال : « خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى . وعدى بن بداء ، وقيل : نداء بالنون
فأت السهمى بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتمتا ولا اطلعتا ثم وجد الجام بمكة فقيل اشتريناه من تميم . وعدى
فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله سبحانه لشهادتهما أحق من شهادتهما وإن الجام لصاحبهم وأخذ
الجام وفيهم نزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، هذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون
بمعناها المتبادر بوجه ولا تنصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة
وحضورهم أو على الوارث المخاصم وكيف يشهد الخصم على خصمه فلا بد من التأويل ، وذكر أن الظاهر أن
تحمل في قوله سبحانه (شهادة بينكم) على الحضور أو الإحضار أى إذا حضر الموت المسافر فليحضر من
يوصى إليه بإيصال ماله لوارثه مسلماً فإن لم يجد فكافراً ، والاحتياط أن يكونا اثنين فإذا جاء بما عندهما
وحصل ريبة في كتم بعضه فليحلفا لأنهما مودعان مصدقان يمينهما فإن وجد ما خافاه وادعى أنهما تملكاه منه

بشراء ونحوه ولا يثبت لها على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعى، من التملك وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ماله، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلة لأن الشهادة المعاينة فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا هو مما أفاضه الله تعالى على ببركة كلامه سبحانه فلا نسخ في الآية ولا اشكال، وما ذكره كله تكلف لم يصف من الكدر لذوق ذائق، وسبب النزول وفعل الرسول ﷺ مبين لما ذكر انتهى ■

ولعل تخصيص الاثنين اللذين يحلفان باحقية شهادتهما على ما قيل لخصوص الواقعة وإلا فإن كان الوارث واحدا حلف وإن تعدد حلف المتعدد كما بين في الكتب الفقهية، وما ذكر من أن سبب النزول الخ مبين لما قرره فيه بعض خفاء إذ ليس في الخبر أن الوارثين حلفا على عدم العلم، وفي غيره ما هو نص في الحلف على الثبات، فقد روى في خبر أطول مما تقدم أن عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة السهميين قاما فحلفا بالله سبحانه بعد العصر أنهما أي تيميا. وعديا كذبا وخانا، نعم قال الترمذي في الجامع بعد روايته لذلك الخبر: إنه حديث غريب. وليس أسناده بصحيح، وأيضا في حمل الشهادة على شيء مما ذكره في قوله سبحانه (ولا كنتم شهادة الله) خفاء، وادعى هو نفسه أن حمل الشهادة على اليمين بعيد لأنها إذا أطاقت فهي المتعارفة فتأمل. فقد قال الزجاج: إن هذه الآية من اشكل ما في القرآن، وقال الواحدي: روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام، وقال الامام: اتفق المفسرون على أن هذه الآية في غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما، وقال المحقق التفتازاني: اتفقوا على أن هذه الآية أصعب ما في القرآن حكما وإعرابا ونظما.

وقال الشهاب: أعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي بعدها يعني (يا أيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فإن عثر) الخ حق صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها. وذكر الطبرسي أن الآيتين من أعوص القرآن حكما ومعنى وإعرابا وافتخر بما أتى فيهما ولم يأت بشيء إلى غير ذلك من أقوالهم وسبحان الخبير بحقائق كلامه (ذلك) كلام مستأنف سيق لبيان أن ما ذكره مستتبع للمنافع وارد على مقتضى الحكمة والإشارة إلى الحكم السابق تفصيله، وقيل: إلى تحاييف الشاهدين، وقيل: إلى الحبس بعد الصلاة (أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) أي أقرب إلى أن يؤدي الشهود الشهادة على حقيقة من غير تغيير لها خوفا من العذاب الآخري، وهذه حكمة التحاييف الذي تقدم أولا، والجار الأول متعلق بآتوا والثاني بمحذوف وقع حالا من الشهادة، وقوله تعالى: (أو يخافوا أن ترد أيمانهم) أي إلى الورثة فيحلفوا (بعد أيمانهم) التي حلفوها عطفت على مقدر ينبي عنه المقام كأنه قيل: ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة بحقيقة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة في سائر الأديان أو يخافوا أن ترد الأيمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا ما في أيديهم فيخرجوا من ذلك على رؤس الأشهاد فينزعوا عن الحيانة، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حمل المقصد الذي هو الايمان بالشهادة على وجهها، وقيل: لأنه عطفت على (يأتوا) أي ذلك الحكم الذي ذكرناه أقرب أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلون، وأقرب إلى خوف الفضيحة، وجعل الشهاب هذا العطف على

حد قوله: * علفتها تبنا وماء باردا * وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما جوز جعلها لأحد الشيتين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «يأتوا ويخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين - وهو ضعيف - أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لايمان *.

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في مخالفة أحكامه التي من جملتها ما ذكر، والجملة على ما قيل عطف على مقدر أي احفظوا أحكام الله سبحانه واتقوا ﴿وَاسْمَعُوا﴾ سمع إجابة وقبول جميع ما تومرون به ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ١٠٨﴾ تذييل لما تقدم، والمراد بأن لم تقوا وسمعوا كنتم فاسقين خارجين عن الطاعة والله تعالى لا يهدي القوم الخارجين عن طاعته إلى ما ينفعهم أو إلى طريق الجنة، وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ قيل ظرف لقوله عز وجل: «لا يهدي» ونظر فيه الحلبي من حيث أنه سبحانه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا وهذا احتمال ذكره الزمخشري، ونقل عن المغربي أيضا وهو ظاهر على تقدير أن يكون المراد لا يهديهم إلى طريق الجنة، وفيه مراعاة للمذهب الاعتزالي من أن نفي الهداية المطلقة لا يجوز على الله جل وعلا ولذلك خصص المهدى إليه، وقيل: إنه بدل من مفعول «واتقوا» فهو حينئذ مفعول لا ظرف *.

وتعقبه أبو حيان بأن فيه بعدا لطول الفصل بالجلتين، وقال الحلبي: لا بعد فإن هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الأولى وهو عند القائلين بالبديلة بدل اشتمال. وتعقب ذلك العلم العراقي بأن الانصاف أن بدل الاشتمال هنا ممتنع لأنه لا بد فيه من اشتمال البديل على المبدل منه أو بالعكس وهنا يستحيل ذلك ولهذا قال الحلبي: لا بد في هذا الوجه من تقدير مضاف ليصح، والمراد اتقوا عقاب الله يوم وحينئذ يصح انتصاب اليوم على الظرفية، وقال المحقق التفتازاني: وجه بدل الاشتمال ما بينهما من الملازمة بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البديل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل بمعنى أن ينتقل الذهن إليه في الجملة ويقتضيه بوجه إجمالي مثلا إذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن منه إلى أنه من أي أمر من أموره وأي يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء أيوم جمعه سبحانه للرسول أم غير ذلك، واعترض بأنه اشترط في ذلك أن لا يكون ظرفية وهذا ظرف زمان لو أبدل منه لاوهم ذلك، وقيل: إنه منصوب بمضمر معطوف على «اتقوا» الخ أي واحذروا أو اذكروا يوم الخ فإن تذكير ذلك اليوم الهائل مما يضطرهم إلى تقوى الله تعالى وتلقى أمره بسمع الإجابة، وقيل: منصوب بقوله سبحانه (واسمعوا) بحذف مضاف أي واسمعوا خبر ذلك اليوم *.

وقيل: منصوب بفعل مؤخر قد حذف للدلالة على ضيق العبارة عن شرحه ويؤانه لكمال فطاعة ما يقع فيه كأنه قيل: يوم يجمع الله الرسل الخ يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفي ببيانها نطاق المقال، وتخصيص الرسل بالذكر مع أن ذلك يوم مجموع له الناس لا بانه شرفهم واصالتهم والايذان بعدم الحاجة إلى التصريح بجمع غيرهم بناء على ظهور كونهم أتباعا لهم. وقيل ولا يخفى لطفه على بعض الاحتمالات الآتية في الآية: لأن المقام مقام ذكر الشهداء والرسول عليهم الصلاة والسلام هم الشهداء على أهمهم كما يدل على ذلك قوله تعالى: (ونزعنا من كل أمة شهيدا) ففي بيان حالهم وما يقع لهم يوم القيامة وهم من وعظ الشهداء الذين البحث فيهم ما لا يخفى، وبهذا اتصل الآية بما قبلها أتم اتصال، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار اتزية

المهابة وتشديد التهويل (فَيَقُولُ) لهم (مَاذَا أَجَبْتُمْ) أى في الدنيا حين بلغتكم الرسالة وخرجتم عن العهدة كما ينبغي. عن ذلك العدول عن تصدير الخطاب بهل بلغتكم، وفي العدول عن ماذا أجاب أممكم ما لا يخفى من الانباء عن كمال تحقير شأنهم وشدة السخط والغيط عليهم، والسؤال لتوبيخ أولئك أيضا وإلا فهو سبحانه علام الغيوب. و(ماذا) متعلق بأجبتكم على أنه مفعول مطلق له أى أى إجابة أجبتكم من قبل أممكم إجابة قبول أو إجابة رد. وقيل: التقدير بماذا أجبتكم أى بأى شيء أجبتكم على أن يكون السؤال عن الجواب لا الإجابة فحذف حرف الجر وانتصب المجرور. وضعف بأن حذف حرف الجر وانتصب مجروره لا يجوز إلا في الضرورة كقوله: تمررون الديار ولم تعوجوا وكذا تقديره مجرورا. وقال العوفي: إن (ما) اسم استفهام مبتدأ و(ذا) بمعنى الذى خبره و(أجبتكم) صلته والعائد محذوف أى ما الذى أجبتكم به. واعتراض بأنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقاها، وغاية ما أجابوا به عن ذلك أن الحذف وقع على التدرج وهو كما ترى (قَالُوا) استئناف مبنى على سؤال نشأ من سوق الكلام كأنه قيل: فماذا يقول الرسل عليهم الصلاة والسلام حينئذ؟ قيل: يقولون (لَا عِلْمَ لَنَا) والتعبير بالماضى للدلالة على التقرر والتحقيق كنفخ في الصور وغيره، ونفى العلم عن أنفسهم مع علمهم بماذا أجيبوا كما تدل عليه شهادتهم عليهم الصلاة والسلام على أمهم هنالك حسبما نطق به بعض الآيات ليس على حقيقته بل هو كناية عن إظهار التشكي والالتجاء إلى الله تعالى بتفويض الأمر كله إليه عز شأنه.

وقال ابن الأنباري: إنه على حقيقته لكنه ليس لنفى العلم بماذا أجيبوا عند التبليغ ومدة حياتهم عليهم الصلاة والسلام بل بما كان في عاقبة الأمر وآخره الذى به الاعتبار. واعتراض بانهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح أيضا نفي العلم بحالهم وبما كان منهم بعد مفارقتهم لهم. وأجيب بأن ذلك إنما يدل على سوء الخاتمة وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلعلمهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقاوة. وتعقب بأنه من المعلوم أن ليس المراد بماذا أجبتكم نفس الجواب الذى يقولونه أو الإجابة التى تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد أو عكس ذلك. وفي رواية عن الحسن أن المراد لا علم لنا كعلمك لأنك تعلم باطنهم ولستنا نعلم ذلك وعليه مدار فلك الجزاء، وقيل: المراد من ذلك النفي تحقيق فضيحة أمهم أى أنت أعلم بحالهم منا ولا يحتاج إلى شهادتنا. وأخرج الخطيب في تاريخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد نفي العلم نظرا إلى خصوص الزمان وهو أول الأمر حين تزرع جهنم فتجثو الخلائق على الركب وتنهمل الدموع وتبلغ القلوب الخناجر وتطيش الأحلام وتذهل العقول ثم انهم يجيئون في ثانی الحال وبعد سكون الروع واجتماع الحواس وذلك وقت شهادتهم على الأمم، وبهذا أجاب رضى الله تعالى عنه نافع بن الأزرق حين سأله عن المنافاة بين هذه الآية وما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أمهم في مائة أخرى. وروى أيضا عن السدى. والكلبي. ومجاهد وهو اختيار الفراء وأنه كره الجبائي، وقال: كيف يجوز القول بذهولهم من هول يوم القيامة مع قوله سبحانه (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقوله عز وجل: (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقد نقل ذلك عنه الطبرسي ثم قال: ويمكن أن يحجب عنه بان الفزع الأكبر دخول النار. وقوله سبحانه: (لا خوف

عليهم) إنما هو كالبشارة بالنجاة من أهوال ذلك اليوم مثل ما يقال للريض لا بأس عليك ولا خوف .
وقيل : إن ذلك الذهول لم يكن لخوف ولا حزن وإنما هو من باب العموم في بحار الاجلال لظهور آثار
تجلى الجلال . واعترض شيخ الاسلام على ما تقدم بأن قوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١٠٩ ﴾
في موضع التعليل ولا يلائم ما ذكر . و(علام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم . و(الغيوب) جمع غيب
وجمع وإن كان مصدرا على ما قال السمين لا اختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغائب أو قلنا إنه مخفف
غيب فالأمر واضح . وقرئ (علام) بالنصب على أن الكلام قد تم عند (إنك أنت) ونصب الوصف على المدح
أو النداء أو على أنه بدل من اسم إن ، ومعنى (إنك أنت) إنك الموصوف بصفاتك المعروفة . والكلام على
طريقه ■ أنا أبو النجم . وشعرى شعرى ■

وقرأ أبو بكر . وحمة (الغيوب) بكسر الغين حيث وقع وقد سمع في كل جمع على وزن فعول كبيت
كسر أوله لثلاث يتوالى ضممتان وواو ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ بدل من «يوم يجمع الله الرسل» وقد نصب
باضمار اذكر ، وقيل : في محل رفع على معنى ذاك إذ وليس بشيء ، وصيغة الماضي لما مر آتفا من الدلالة على
تحقق الوقوع ، والمراد بيان ما جرى بينه تعالى وبين فرد من الرسل المجموعين على التفصيل إثر بيان ما جرى
بينه عز وجل وبين الكل على وجه الاجمال ليكون ذلك كالأنموذج على تفاصيل أحوال الباقين ، وتخصيص
عيسى عليه السلام بالذكر لما أن شأنه عليه الصلاة والسلام متعلق بكل فريقى أهل الكتاب المفرطين
والمفرطين الذين نعت هذه السورة الكريمة جنباياتهم فتفصيله أعظم عليهم واجلب لحسراتهم ، وإظهار الاسم
الجليل لما مر . و(عيسى) مبنى عند الفراء ومتابعيه إما على ضمة مقدرة أو على فتحة كذلك إجراله مجرى
يازيد بن عمرو في جواز ضم المنادى وفتح عند الجمهور ، وهذا إذا أعرب ابن صفة لعيسى ، أما إذا أعرب
بدلا أو يائنا فلا يجوز تقدير الفتحة اجماعا كما بين في كتب النحو ، و«على» في قوله تعالى :

﴿ إِذْ كُرْنَا نَعْمَى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِكَ ﴾ متعلقة بنعمتى جعل مصدرا أى اذكر إنعامى أو بمحذوف وقع
حالا من نعمة ان جعل اسما أى اذكر نعمتى كائنه عليك الخ ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ما هو فى ضمن المتعدد ،
وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ بذكر النعمة المنتظمة فى سلك التعدد تسكيفه
عليه السلام بشكرها والقيام بمواجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهدة الشكر فى أواته
أى خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبا بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على
رؤوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما أنبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين فى
شأنه عليه السلام افراطا وتفريطا وإبطالا لقولهما جميعا ﴿ إِذْ آيَدُكَ ﴾ ظرف لنعمتى أى اذكر
إنعامى عليك وقت تأييدى لكما أو حال منها أى اذكرها كائنه وقت ذلك ، وقيل : بدل اشتغال منها
وهو فى المعنى تفسير لها ■

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السعة ، وقرئ «آيدتك» بالمدووزنه عند الزمخشري أفعلتك
وعند ابن عطية فاعلتك ، قال أبو حيان : ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فإن كان يؤيد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعل ومعناه ومعنى أيد واحد ، وقيل : معناه بالمد القوة وبالتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة ﴿بُروح القدس﴾ أى جبريل عليه السلام أو الكلام الذى يحى به الدين ويكون سببا للطهر عن أضرار الآثام أو تحيى بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحا مقدسة طاهرة مشرقة نورانية علوية ، وكون هذا التأيد نعمة عليه عليه الصلاة والسلام بما لا يخفى فيه ، وأما كونه نعمة على والدته ، فلما ترتب عليه من برائتها بما نسب إليها وحاشاها وغير ذلك ■
﴿تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ أى طفلا صغيرا ، وما فى النظم الكريم أبلغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن

الصغير يسمى طفلا إلى أن يبلغ الحلم فلذا عدل عنه ، والظرف فى موضع الحال من ضمير «تكلم» ■
وجوز أن يكون ظرفا للفعل . والجملة إما استئناف مبين لتأييده عليه الصلاة والسلام أو فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى «أيدتك» كما قال أبو البقاء . والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام ، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام فى المهد وقالوا إنما تكلم عليه السلام أو أن ما يتكلم الصبيان . وقد تقدم مع جوابه ■

وقوله تعالى : ﴿وَكَهَلًا﴾ لا يذنان على ما قيل بعدم تفارقت كلامه عليه الصلاة والسلام طفولية وكهولة لأن كلا منهما آية فان التكلم فى الكهولة معهود من كل أحد . وقال الامام : إن الثانى أيضا معجزة مستقلة لأن المراد تكلم الناس فى الطفولية وفى الكهولة حين تنزل من السماء لأنه عليه الصلاة والسلام حين رفع لم يكن كهلا . وهذا مبنى على تفسير الكهل بمن وخطه الشيب ورأيت له بحالة أو من جاوز أربعين وثلاثين سنة إلى إحدى وخمسين وعيسى عليه الصلاة والسلام رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين قيل وثلاثة أشهر وثلاثة أيام ■
وقيل : رفع وهو ابن أربع وثلاثين وما صح أنه عليه الصلاة والسلام وخطه الشيب . وأما لو فسر بمن جاوز الثلاثين فلا يتأتى هذا القول كما لا يخفى ■

وقال بعض الأولي أن يجعل «وكهلا» تشبيها بليغا أى تكلمهم كأننا فى المهد كأننا كالكمال . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لا وجه له وتقدير الكاف تكلف ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ﴾ عطف على «إذ أيدتك» أى واذكر نعمتى عليكما وقت تعليمي لك من غير معلم ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ أى جنسهما ، وقيل : الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب ﴿وَالْتَوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ خصا بالذكر اظهارا لشرفهما على الأول ■
﴿وَإِذْ تَخَافُ﴾ أى تصور ﴿مِنَ الطَّيْنِ﴾ أى جنسه ﴿كَبَيْتَةِ الطَّيْرِ﴾ أى هيئة مثل هيئته ﴿بِأُذُنٍ فَتَفْخُ فِيهَا﴾ أى فى تلك الهيئة المشبهة ﴿فَتَكُونُ﴾ بعد نفخك من غير تراخ ﴿طَيْرًا بِأُذُنٍ﴾ أى حيوانا يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائرا) وهو اما اسم مفرد وإما اسم جمع كباقر وسامر ■

﴿وَتَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأُذُنٍ﴾ عطف على «تخلق» وقوله سبحانه : ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأُذُنٍ﴾ عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون اخراج الموتى من قبورهم لاسيما بعد ما صاروا رميا معجزة

باهرة حرية بتذكير وقتها صريحا . وما في النظم الكريم أبلغ من تحيي الموتى فلذا عدل عنه اليه . وقد تقدم الكلام في بيان من أحياهم عليه الصلاة والسلام مع بيان ما ينفعك في هذه الآية في سورة ماعمران ■
 وذكر «بإذني» هنا أربع مرات وثمة مرتين قالوا : لأنه هنا للامتنان وهناك للاخبار فناسب هذا التكرار هنا ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ﴾ يعني اليهود حين هموا بقتله ولم يتمكنوا منه .

﴿إِذْ جِئْتَهُمُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أي المعجزات الواضحة بما ذكر وما لم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ١١٠﴾ وهو بما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أي كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إليهم بالبينات، ووضع الموصول موضع ضميرهم لذهمهم بما في حيز الصلاة فكلمة من بيانية وهذا إشارة إلى ما جاء به . وقرأ حمزة . والكسائي ■ إلا ساحر « فالإشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، وجعل الإشارة إليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتتوافق القراءةان لاجابة اليه ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِيِّينَ﴾ أي أمرتهم في الانجيل على لسانك أو أمرتهم على السنة رسل . وجاء استعمال الوحي بمعنى الأمر في كلام العرب كما قال الزجاج وأنشد :

الحمد لله الذي استقلت بأذنه السماء واطمأنت أوحى لها القرار فاستقرت

أي أمرها أن تقر فامتثلت « وقيل : المراد بالوحي اليهم الهامه تعالى إليهم كما في قوله تعالى : «وأوحى ربك إلى النحل» «وأوحينا إلى أم موسى» وروى ذلك عن السدي . وقادة . وإنما لم يترك الوحي على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك ، وقد تقدم المراد بالحواريين هـ وأن قوله تعالى ﴿إِنْ آمَنُوا بِى وَبِرَسُولِى﴾ مفسرة لما في الإيجاء من معنى القول ، وقيل : مصدرية أي بأن آمنوا الخ . وتقدم الكلام في دخولها على الأمر . والتعرض لعنوان الرسالة للتنبية على كيفية الإيمان به عليه الصلاة والسلام والرمز إلى عدم إخراجهم عليه الصلاة والسلام عن حده خطأ ورفعاً ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ طبق ما أمرنا به ﴿وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ١١١﴾ مخلصون في إيماننا أو منقادون لما أمرنا به ■

﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ منصوب باذكر على أنه ابتداء كلام لبيان ما جرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير إليه الاظهار في مقام الاضمار ■

وجوز أن يكون ظرفا لقالوا وفيه على ما قيل حينئذ - تنبيه على أن ادعائهم الاخلاص مع قولهم ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذ لا يليق مثله بالمؤمن بالله عز وجل . وتعقب هذا القول الحلبي بأنه خارق للاجماع . وقال ابن عطية : لا خلاف أحفظه في أنهم كانوا مؤمنين . وأيد ذلك بقوله تعالى : (فمن يكفر بعد منكم) وبأن وصفهم بالحواريين يناهى أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالشبه بهم والافتداء بستانهم في قوله عز من قائل : (كوفوا أنصار الله) الآية . وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير «إن لكل نبي حواليا وإن حواري الزبير» والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصة عيسى عليه الصلاة والسلام

والمأمور بالتشبه بهم وكافرون وهم أصحاب المائدة . وسؤال عيسى عليه الصلاة والسلام نزول المائدة وإنزالها ليلزمهم الحجة يحتاج إلى نقل ولم يوجد . ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة قليل : إن معنى « هل يستطيع » هل يفعل كما تقول للقادري القيام : هل يستطيع أن تقوم مبالغ في التقاضي . ونقل هذا القول عن الحسن .
 والتعبير عن الفعل بالاستطاعة من التعبير عن المسبب بالسبب إذ هي من أسباب الإيجاد . وعلى عكسه التعبير عن إرادة الفعل بالفعل تسمية للسبب الذي هو الإرادة باسم المسبب الذي هو الفعل في مثل قوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة) الخ . وقيل : إن المعنى هل يطيع ربك فيستطيع بمعنى يطيع بمعنى يجيب . وإجازا ونقل ذلك عن السدي . وذكر أبو شامة أن النبي ﷺ عاد أبا طالب في مرض فقال له : يا ابن أخي ادع ربك أن يعافيني فقال : اللهم اشف عمي فقام كأنما نشط من عقال فقال : يا ابن أخي إن ربك الذي تعبد به يطيعك فقال : يا عم وأنت لو أطعته لكان يطيعك أي يجيبك لمقصودك وحسن استعماله ﷺ لذلك المشاكلة .
 وقيل : هذه الاستطاعة على ما تقتضيه الحكمة والإرادة فكأنهم قالوا : هل إرادة الله تعالى وحكمته تعاقبت بذلك أولاً ؟ لأنه لا يقع شيء بدون تعلقهما به .

واعتراض بأن قوله تعالى الآتي : (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله مما هو من علوم الغيب لا قصور فيه . وقيل : إن سؤالهم للاطمئنان والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : (أرني كيف تحيي الموتى) ومعنى (إن كنتم مؤمنين) إن كنتم كالمؤمنين في الإيمان والاختصاص . ومعنى « تعلم أن قد صدقنا » نعلم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمناه علم إيمان وإيقان . ومن هذا يعلم ما يندفع به الاعتراض .
 وقرأ السكاساني . وعلى كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومما ذروا جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم « هل يستطيع ربك بالثناء خطابا لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب وربك » على المفعولية .
 والأكثرون على أن هناك مضافا محذوفا أي سؤال ربك أي هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسي أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل يستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يؤدي ذلك فلا بد من التقدير ، والمائدة في المشهور الخوان الذي عليه الطعام من ماد يمد إذا تحرك أو من ماله بمعنى أعطاه فهي فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهري في تهذيب اللغة أو بجعلها للتمكن مما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشهد عليه بقول الراجز :

وميدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والاقوان

واختار المناوي أن المائدة كل ما يمد ويبسط ، والمراد بها السفرة ، وأصلها طعام يتخذه المسافر ثم سمي بها الجلد المستدير الذي تحمل به غالباً كما سميت المائدة راوية . وجوز أن تكون تسمية الجلد المذكور سفرة لأن له معاليق متى حلت عنه انفرج فاسفر عما فيه . وهذا غير الخوان بضم الخاء وكمرها وهو أنصح ويقال له : اخوان بهمة مكسورة لأنه اسم لشيء مرتفع يهيا ليؤكل عليه الطعام ، والأقل عليه بدعة لكنه جائز إن خلا عن قصد التكبر . وتطلق المائدة على نفس الطعام أيضا كما نص عليه بعض المحققين ، ومن السماء . يجوز أن يتعلق بالفعل قبله وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة لمائدة أي مائدة كائنة من السماء . قال أي عيسى

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج. وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقاً. ولعل ذلك لتصير ذريعة لحصول المأمول فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ ١١٢ ﴾ بكلال قدرته تعالى وبصحة نبوتى أو كاملين فى الإيمان والاخلاص أو إن صدقتم فى ادعاء الإيمان والاسلام ﴿ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا ﴾ أكل تبرك. وقيل: أكل تمتع وحاجة. والارادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أى نحب ذلك والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أى لسنا نريد من السؤال إزاحة شبهتنا فى قدرته سبحانه على تنزيلها أو فى صحة نبوتك حتى يقدح ذلك فى الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره ﴿ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا ﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء (ونعلم) علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿ إِنْ قَدْ صَدَقْتُنَا ﴾ أى أنه قد صدقتمنا فى ادعاء النبوة، وقيل: فى أن الله تعالى يجيب دعوتنا، وقيل: فيما ادعيت مطلقاً ﴿ وَنَكُونُ عَلَيْهِمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝ ١١٣ ﴾ عندهم لم يحضرها من بنى اسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة وبقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للعين دون السامعين للخبر، وقيل: من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة ■

(وعليها) متعلق بالشاهدين إن جمل اللام للتعريف أو بمحذوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة. وجوزنا تفسيرها لا يعمل للعامل، وقيل: متعلق به، وفيه تقديم ما فى حيز الصلة وحرف الجر وكلاهما منوع ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم فى الظرف، وعن بعضهم جوازه مطلقاً، وجوز أن يكون حالاً من اسم كان أى عاكفين عليها. وقرئ (يعلم) بالبناء للمفعول و(تعلم. وتكون) بالثاء والضمير للقلوب ■

﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ لما رأى أن لهم غرضاً صحيحاً فى ذلك، وأخرج الترمذى فى نوادر الأصول وغيره عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فالتقى عنه الصوف ولبس الشعر الأسود ثم توضأ واغتسل ودخل مصلاه فصلى ما شاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائماً مستقبل القبلة وصف قدميه حتى استويا فالتقى السككب بالكعب وحاذى الاصابع بالاصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغض بصره وطأطأ رأسه خشوعاً ثم أرسل عينيه بالبكاء فما زالت دموعه تسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتات الأرض حياء وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿ اللَّهُمَّ رَبَّنَا ﴾ ناداه سبحانه. وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكمالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن الترية إظهاراً لغاية التضرع ومبالغته فى الاستدعاء. وإنما لم يجعل نداء واحداً بأن يعرب (ربنا) بدلاً أو صفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء فى الأول وعوض عنه الميم وكذا فى الثانى إلا أن التعويض من خواص الاسم الجليل أى يا الله ياربنا ﴿ أُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةٌ ﴾ أى خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مراراً من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ مَنْ السَّمَاءِ ﴾

متعلق إما بانزل أو بمحذوف وقع صفة لمائدة أى كائنة من السماء، والمراد بها إما المحل المهود وهو المتبادر من اللفظ وإما جهة العلو، ويؤيد الأول ما أخرجه ابن حميد. وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر أن المائدة التي نزلت كان عليها من ثمر الجنة وكذا روى عن وهب بن منبه ■

ويؤيد الثاني ما روى عن سليمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحواريين لعيسى عليه الصلاة والسلام: يا روح الله وكلتة أم من طعام الدنيا هذا أم من طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما أن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقيح المسائل ما أخوفني عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا وإله إسرائيل ما أردت بها سواء يا ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام. ليس شيء مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هو شيء ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدره الغالبة القاهرة فقال له كس فكان في أسرع من طرفة عين فكلموا بما سألتهم باسم الله واحمدوا عليه ربكم بمدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكراً، وقوله تعالى (تَكُونُ لَنَا عِيداً) صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأي من يجوز إعمالها في الحال، وجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حيثئذ اما حال من الضمير في «تكون» أو حال من (عيداً) لانه صفة له قدمت عليه، واليد العائد مشتق من المود ويطلق على الزمان المهود لعوده في كل عام بالفرح والسرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطلق على نفس السرور العائد وحيثئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لطافة لا تخفى، وذكر غير واحد ان العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الاعشى:

فواكبدى من لابعج الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أميمة عيدها

وهو واوى ثابتي عنه الاشتقاق ولكنهم قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعواد لأن الجوع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه. كما قال ابن هشام. بجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم. هو أليط بقاي منك أى الصق حبابه فان أصله الواو لكن قالوا ذلك ليعرف بينه وبين قولهم. هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا مخالف لما ذكره محققو أهل اللغة. وعن الكسائي يقال. لاط الشيء بقلبي يلوط ويليط وهو ألوط وأليط، ثم انهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعواد مع حصول التفرقة أيضاً اعتباراً على ما قيل للاخف في الأكثر استعمالاً مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبدالله «تكن» بالجزم على جواب الامر (لَاؤُنَا وَمَاخِرُنَا) أى لاهل زماننا ومن يحى بعدنا. روى أنه نزلت يوم الاحد فلذلك اتخذه النصراني عيداً، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور اعني «لنا»، وقال أبو البقاء. إذا جعل «لنا» خبراً أوحالاً فهو صفة لعيداً وإن جعل صفة له كان هو بدلاً من الضمير المجرور باعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعيد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تحكم لأن الظاهر كما أشير اليه ابدال المجموع من المجموع، ثم ان ضمير الغائب يبدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بعضهم مطلقاً وأجازه آخرون كذلك، وفصل قرم فقالوا إن أفاد توكيداً واحاطة وشملاً لا جاز ولا امتنع ■

واستظهر بعضهم على قول الخبر أن يكون «لنا» خبراً أى قوتاً أو نافعة لنا. وقرأ زيد. وابن محيصن.

والجحدري «لأولانا وأخرانا» بتأنيث الأول والآخر باعتبار الامة والطائفة ، وكون المراد بالاولى والآخرى الدار الاولى أى الدنيا والدار الاخرى أى الآخرة مما لا يكاد يصح «وَأَيَّةٌ» عطف على «عيدا»، وقوله سبحانه وتعالى : «مَنْكَ» متعلق بمحذوف وقع صفة له أى آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتى «وَأَرْزُقْنَا» أى الشكر عليها على ما حكى عن الجبائى أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد بها حينئذ كفايل - ما على الخوان من الطعام أو الأعم من ذلك وهذه ولعله الأولى «وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤» تذييل جار مجرى التعليل أى خير من يرزق لأنه خالق الرزق ومعطيه بلا ملاحظة عوض ■

«قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ» مرات عديدة كإني عن ذلك صيغة التفعيل ، وورود الاجابة منه تعالى كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لظهار كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من مراعاة ما وقع في عبارة السائلين ، وفي تصدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسما تحقيق للوعد وإيدان بأنه سبحانه وتعالى منجز له لا محالة وإشعار بالاستمرار ، وهذه القراءة لأهل المدينة . والشام . وعاصم ■
وقرأ الباقر كما قال الطبرسي (منزلها) بالتخفيف ، وجعل الانزال والتنزيل بمعنى واحد «فَن يَكْفُرْ بِهِ» أى بعد تنزيلها حال كونه كائنا «مَنْكُمْ فَأَنِّي أَعَذُّهُ» بسبب كفره ذلك «عَذَابًا» هو اسم مصدر بمعنى التعذيب كالمنازع بمعنى التمتع ، وقيل : مصدر محذوف الزوائد وانتصابه على المصدرية في التقديرين ، وقيل : منصوب على التوسع ، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كإنصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك ، وجوز أبو البقاء أن يكون نصبه على الحذف والإيصال ، والمراد بعذاب وهو حينئذ اسم ما يعذب به ، ولا يخفى أن حذف الجار لا يطرده في غير أن وإن عند عدم اللبس . والتنوين للمعظم أى عذابا عظيما ■

وقوله سبحانه وتعالى : «لَا أَعَذُّهُ» في موضع النصب على أنه صفة له . والهاء في موضع المفعول المطلق كما في ظننته زيدا قائما . ويقوم مقام العائد إلى الموصوف كما قيل . ووجه بأنه حينئذ يعود إلى المصدر المفهوم من الفعل فيكون في معنى النكرة الواقعة بعد النفي من حيث العموم فيشمل العذاب المتقدم . ويحصل الربط بالعموم وأورد عليه أن الربط بالعموم إنما ذكره النحاة في الجملة الواقعة خبرا فلا يقاس عليه الصفة وجوز أن يكون من قبيل ضربته ضرب زيد أى عذابا لا أعذب تعذيبا مثله ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير راجعا على العذاب المقدم فالربط به ■
وقيل : الضمير راجع إلى «من» بتقدير مضافين أى لا أعذب مثل عذابه «أَحْدَاثُ الْعَالَمِينَ ١١٥» أى عالمي زمانهم أو العالمين مطلقا . وهذا العذاب إما في الدنيا ، وقد عذب من كفر منهم بمسخهم قرده وخنازير . وروى ذلك عن قتادة . وإما في الآخرة . وإليه يشير ما أخرجه أبو الشيخ . وغيره عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : إن أشد الناس عذابا يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة . والمنافقون . وآل فرعون . ويدل هذا على أن المائدة نزلت وكفر البعض بعد ■

وأخرج ابن جرير . وغيره عن الحسن . ومجاهد أن القوم اساقيل لهم : «فمن يكفر» الخ قالوا : لا حاجة لنا بها فلم تنزل . والجمهور على الأول وعليه المعول . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر . وقوفا ومرفوعا . والوقف أصح قال : أنزلت المائدة من السماء خبراً

ولما وأمرُوا أن لا يخونوا ولا يدخروا لغد فخانونا وادخروا فمسخوا قردة وخنازير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

وروى أن عيسى عليه الصلاة والسلام لما سأله قومه ذلك فدعا أنزل الله تعالى عليهم سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون إليها في الهواء منقضة من السماء تهوى اليهم وعيسى عليه الصلاة والسلام يبكي خوفا من الشرط الذى اتخذ عليهم فيها فزال يدعوا حتى استقرت السفرة بين يديه والحواريون حوله يجدون رائحة طيبة لم يجدوا رائحة مثلها قط وخر عيسى عليه الصلاة والسلام والحواريون سجدا شكرا لله تعالى وأقبل اليهود ينظرون اليهم فرأوا ما يغمهم ثم انصرفوا فاقبل عيسى عليه الصلاة والسلام ومن معه ينظرونها فإذا هي مغطاة بمنديل فقال عليه الصلاة والسلام : من أجرؤنا على كشفه رأوثقنا بنفسه وأحسننا بلاء عند ربه حتى نراها ونحمد ربنا سبحانه وتعالى ونأكل من رزقه الذى رزقنا؟ فقالوا : يا روح الله وكلته أنت أولى بذلك فقام واستأنف وضوا جديدا ثم دخل مصلاه فصلى ركعات ثم بكى طويلا ودعا الله تعالى أن ياذن له فى الكشف عنها ويجعل له ولقومه فيها بركة ورزقا ثم انصرف وجلس حول السفرة وتناول المنديل وقال : بسم الله خير الرازقين وكشف عنها فإذا عليها سمكة ضخمة مشوية ليس عليها بواسير وليس فى جوفها شوك يسيل السمن منها قد نضد حولها بقول من كل صنف غير السمك وعند رأسها خل وعند ذنبها ملح وحول البقول خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الآخر تمرات وعلى الآخر خمس رمانات ، وفى رواية على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن . وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فسأله شمعون عنها وأجابه بما تقدمت روايته .

ثم قالوا له عليه الصلاة والسلام : إنما نحب أن نرى آية فى هذه الآية فقال عليه السلام : سبحانه الله تعالى أما اكتبتم ثم قال : باسمك عودى باذن الله تعالى حية كما كنت فاحياها الله تعالى بقدرته فاضطربت وعادت حية طرية تلظ كما يلهظ الاسد تدور عيناها لها بصيص وعادت عليها بواسير ففرع القوم منها وانحاشوا فقال عليه الصلاة والسلام لهم : ما لكم تسألون الآية فإذا أراكموها ربكم كرهتموها ما أخوفنى عليكم بما تصنعون باسمك عودى باذن الله تعالى كما كنت مشوية ثم دعاهم إلى الأكل فقالوا : يا روح الله أنت الذى تبدأ بذلك فقال : معاذ الله تعالى يبدأ من طلبها فلما رأوا امتناع نبيهم عليه الصلاة والسلام خافوا أن يكون نزولها سخطة وفى أكلها مثلة فتحاموها فدعا عليه الصلاة والسلام لها الفقراء والزمنى ، وقال : كلوا من رزق ربكم ودعوة نبيكم وأحمدوا الله تعالى الذى أنزلها لكم ليسكون مهنتها لكم وعقوبتها على غيركم وافتتحوا كلكم باسم الله واختتموه بحمد الله فآكل منها ألف وثلاثمائة إنسان بين رجل وامرأة وصدروا منها وكل واحد منهم سبعان يتجشئ ونظر عيسى عليه السلام والحواريون ما عليها فإذا ما عليها كهيشة إذ نزلت من السماء لم ينقص منه شيء ثم إنهم رفعت إلى السماء وهم ينظرون فاستغنى كل فقير أكل منها وبرى كل زمن منهم أكل منها فلم يزلوا أغنياء صحاحا حتى خرجوا من الدنيا وندم الحواريون وأصحابهم الذين أبوا أن يأكلوا منها ندامة سألت منها أشفارهم وبقيت حسرتها فى قلوبهم ، وكانت المائدة إذا نزلت بعد ذلك أقبلت بنو اسرائيل إليها من كل مكان يسعون فزاحم بعضهم بعضا الأغنياء والفقراء والنساء والصغار والكبار والأصحاء والمرضى يركب بعضهم بعضا فلما رأى عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك جعلها نوبا بينهم فكانت تنزل يوما ولا تنزل

يوماً فلبثوا في ذلك أربعين يوماً تنزل عليهم غياً عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم باذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلها في الأرض حتى توارى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقي لليتامى والمساكين والزمنى دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها في أنفسهم وشككوا فيها الناس وأذاعوا في أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه في قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هل كنتم وإله المسيح سألتم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأنزلها عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والعبر كذبتم بها وشككنتم فيها فابشروا بالعذاب فإنه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام إنى آخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أمسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم في أحسن صورة مع نسائهم آمنين وكان آخر الليل مستخيمهم الله تعالى خزائره وأصبحوا يتبعون الاقدار في الكناسات ■

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبنى اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوماً ثم تسألوه فيعطىكم ما سألتم فإن أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يا معلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوماً ففعلنا ولم نسكن نعمل لأحد ثلاثين يوماً إلا أطعمنا (فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) إلى قوله تعالى : « أحداً من العالمين » فاقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فاكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فاذا أكلوا شيئاً أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبثوا بذلك ما شاء الله عز وجل (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ) عطف على (إذ قال الحواريون) منصوب بمأنبه من الفعل المضمر أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضي لما مضى . والمراد يقول له عليه الصلاة والسلام : (أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ الْهَيْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) يوم القيامة توبيخاً للكفرة وتبكيته لهم باقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بعبادته عز وجله

وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام في الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكراً لله تعالى حين خاطبه بذلك . وكان الأولى لنفى الألوهية عن نفسه . والثانية لنفيها عن أمه . والثالثة لإبانتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى أن ما سيأتى إن شاء الله تعالى في الآيات يأتى ذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتعيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بَاتِّهْتَا) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بامر و عليه الصلاة والسلام أو أمر من تلقاء أنفسهم كما في قوله تعالى . (أَنْتُمْ أَضَلَّمْتُمْ عِبَادِى هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم في الضلال كان مقرر اتخاذ فلا استفهام لتعيين

من صدر منه فلذا قدم المسند اليه . وقيل : التقديم لتقوية النسبة لانها بعيدة عن القبول بحيث لا تتوجه نفس السامع إلى أن المقصود ظاهرها حتى يجب على طابعه فاحتاجت إلى التقوية حتى يتوجه اليها المستفهم عنها ، وفيه كمال توبيخ الكفرة بنسبة هذا القول اليه ، وفي قوله (اتخذوني وامى) دون واتخذوني ومريم توبيخ على توبيخ كانه قيل : أنت قلت ماقلت مع كونك مولودا وامك والدة والاله لا يلد ولا يولد .

وأنت تعلم أن في ندائه عليه الصلاة والسلام على الكيفية المذكورة اشارة إلى ابطال ذلك الاتخاذ . ولام (لناس) للتبليغ ، والاتخاذ امام تعدل اثنين فالياء . مفعوله الاول و (الهي) مفعوله الثاني وامامتعدلوا احد فالهين حال من المفعول و (من دون الله) حال من فاعل الاتخاذ أى متجاوزين الله تعالى أوصفة لاهين أى كائنين من دون الله تعالى أى غيره منضيا اليه سبحانه . فالله تعالى اله وهما بزعم الكفرة الهان فالمراد اتخاذهما بطريق اشتراكهما معه عز وجل . وهذا كما في قوله تعالى : (ويعبدون من دون الله مالا يضرم ولا ينفعهم ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله) إلى قوله سبحانه : (سبحانه وتعالى عما يشركون) وأيد ذلك بان التوبيخ والتبكيك إنما يتأتى بذلك . وقال الراغب : إن ظاهر ذلك القول استقلالهما عليهما الصلاة والسلام بالالوهية وعدم اتخاذ الله سبحانه وتعالى معهما الها ولا بد من تاويل ذلك لأن القوم ثلثوا والعاذ بالله تعالى فاما أن يقال : إن من أشرك مع الله سبحانه غيره فقد نفاه معنى لأنه جل شأنه وحده لا شريك له ويكون اقراره بالله تعالى كالأقرار . وحينئذ يكون (من دون الله) مجازا عن مع الله تعالى أو يقال : إن المراد بمن دون الله التوسط بينهما وبينه عز شأنه فيكون الدون اشارة لقصور مرتبتهما عن مرتبته جل جلاله لانهم قالوا : هو عز اسمه كالشمس وهما كشعاعها .

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال . ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدى عيسى . وآمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقها فصاح أنهم اتخذوها في حق بعض الاشياء الهين مستقلين ولم يتخذوه الها في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الاول كالمتمعن واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام .

واستشكلت الآية بانه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مريم عليها السلام الها . وأجيب عنه باجوبة . الاول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة والسلام الها لزمهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جنس من يلده قد كر (الهي) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الاله أطلق عليها اسم الاله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى : (اتخذوا أحيارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) لما أنهم عظموهم تعظيم الرب . والثانية حينئذ على حد - القلم أحد اللسانين . - والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك . ويعضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامى عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم : المريمية يعتقدون في مريم أنها إله . وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزيرا ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندى . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الخ غير مسلم في نصارى زماننا ولم ينقله أحد ممن يوثق به عنهم أصلا . واطهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام .

(قَالَ) استئناف مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام وهو ظاهر . وفي بعض الآثار أنه عليه الصلاة

والسلام حين يقول له الرب عز وجل : « ما يقول ترتعد مفاصله وينفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جات عظمتة » وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتعد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أى تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حقك كما قدره ابن عطية ، وقدره بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ الهان دونك ، وآخرون من أن تبعث رسولا يدعى الوهية غيرك ويدعو إليها ويكفر بنعمتك ، والاول أوفق بسياق النظم الكريم . وسبحان على سائر التقادير - على أحد الأقوال فيه وقد تقدمت - علم للتسبيح واتصافه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من السبح وهو الابعاد في الأرض والذهاب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والعدول عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام المصدر مع الفعل ما لا يخفى .

وقوله سبحانه : ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه ومبين للمنزّه عنه . والثانية سواء كانت موصولة أو نكرة موصوفة مفعول (أقول) والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمه وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا ونصب القول للمفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كنصبه الجمل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم . واسم ليس ضمير عائد إلى ما (بحق) خبره ، والجار والمجرور فيما بينهما للتيين فيتمتع بمحذوف كما في سقيالك . وإيثار ليس على الفعل المنفي على ما يحق لى لظهور دلالة على استمرار انتفاء الحقيقة وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطردة زيادتها في خبر ليس * ومعنى (ما يكون لى) أى لا ينبغي ولا يأتى وهو أبلغ من لم أقله فلذا أوتر عليه : والمراد لا ينبغي أن أقول قولا لا يحق لى قوله أصلا في وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون (لى) خبر ليس و (بحق) في موضع الحال من الضمير فى الجار والعامل فيه ما فيد من معنى الاستقرار . وأن يكون متعلقا بفعل محذوف على أنه مفعول له والباء للسببية أى ما ليس يثبت لى بسبب حق . وأن يكون خبر ليس و (لى) صفة حق قدم عليه فصار حالا ، وهذا مخرج على رأى من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : لى (لى) متعلق بحق وهو الخبر . وهو أيضا مبنى على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار . والجههور على عدم الجواز ولا فرق عندهم فى المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ كُنْتَ قَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ استدلال على برأيه من صدور القول المذكور عنه فان صدوره عنه مستلزم لعلمه به تعالى قطعا والعلم به منتف فينتفى الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . واستشكلت هذه الجملة بأن المعنى على المضى هنا وأن تقلب الماضى مستقبلا . وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوة الدلالة على المضى حتى قيل إنها موضوعة له فقط دون الحدث وجعلوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحويلها إلى الاستقبال .

وأجاب ابن السراج بأن التقدير إن أقل كنت قلته ، والخو كذا يقال فيما كان من أمثال ذلك ، وقد نقل ذلك عثمان بن يعيش وضعفه ابن هشام فى تذكرته . والجمهور على أن المعنى إن صح قولى ودعواى ذلك فقد تبين علمك به ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِ ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله فقوله جل شأنه : ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ بيان

للواقع وإظهاره صورته عليه السلام، وللنفس في كلامهم إطلاقات فتطلق على ذات الشيء وحقيقته وعلى الروح وعلى القلب وعلى الدم وعلى الإرادة، قيل: وعلى الدين التي تصيب وعلى الغيب وعلى العقوبة. ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الإطلاق الأولى مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى فكيف بما أعلنه ولا أعلم معلومك الذى تخفيه وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة كما فى قوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قالت اطبخوا لى جبة وقيصا

إلا أن مافى الآية كلا اللفظين وقع فى كلام شخص واحد ومافى البيت ليس كذلك. وفى الدر المصون أن هذا التفسير مروي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحكاه عنه أيضا فى مجمع البيان. وفسرها بعضهم بالذات وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لا تحتاج إلى القول بالمشاكلة. ومن ذلك قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة. واصطنعتك لنفسى. ويحذركم الله نفسه» وقوله ﷺ: «أقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرأ ولم يتب الى الله تعالى منه الا سقاه من طينة الخبال» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس أحد أحب اليه المدح من الله عز وجل ولا جل ولاجل ذلك مدح نفسه» وقوله ﷺ: «سبحان الله عدد خلقه ورضا نفسه» الى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف فى شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وإن أريد به الذات الامشاكلة وليس بشئ لما علمت من الآيات والأحاديث، وادعاء أن مافيا مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك فى قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعلوم بعباه جواز إطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: إن لفظ النفس فى هذه الآية وإن كان بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم مافى ذاتك ليس بكلام مرضى فيحتاج الى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماتك فغير عنه بلا أعلم مافى نفسك لوقوع التعبير عن تعلم معلومى بتعلم مافى نفسى. وعلى ذلك حل العلامة الثانى كلام صاحب الكشاف ولا يخفى مافيه، والتحقيق أن الآية من المشاكلة الا أنها ليست فى إطلاق النفس بل فى لفظ (فى) فإن مفادها بالنظر الى مافى نفس عيسى عليه السلام الارتمام والانتقاش ولا يمكن ذلك نظرا الى الله تعالى. وإلى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم مافى كتب الأصول من الخطب فى هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا نفس لك فاعلم مافيا كقول الشاعر:

«ولا ترى الضرب بها ينحجر» وهو على بعده مما لا يحتاج اليه. ومثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن

النفس الثانية هى نفس عيسى عليه السلام أيضا، وإنما أضافها الى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافيا (انك أنت علام الغيوب ١١٦) تقرير لضمون الجملتين منطوقا ومفهوما لما فيه من الحصر ومدلوله الاثبات فيقرر «تعلم مافى نفسى» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفى فيقرر لا أعلم مافى نفسك لأنه غيب أيضا، ومدلول النفى أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه. وقوله تعالى: (ما قلت لهم الا ما أمرتني به) استئناف. كما قال شيخ الاسلام - مسوق لبيان ما صدر عنه عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكده حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المغايرة للمأمور به فدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه قيل : (ما قلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب لئلا يجعل ربه سبحانه ونفسه معا أمرين ومراعاة لما ورد في الاستفهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى : ﴿ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ﴾ ولا يرد أن الأمر لا يتعدى بنفسه إلى المأمور به الا قليلا كقوله :

■ أمرتك الخير فافعل ما أمرت به ■ فكذا ما أول به لأنه - كما قال ابن هشام - لا يلزم من تأويل شيء بشيء أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر إلى اللفظ . نعم قيل في جعل أن مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظرا ما في طريق القياس فلأن أحدهما مفعول عن الآخر . وأما في الاستعمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأول وللتفسير بعد الإبهام شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لاطائل وراها وفيه نظر .

وجوز إبقاء القول على معناه و(أن اعبدوا) إما خبر لمضمرا أي هو أن اعبدوا أو منصوب بأعني مقدرا ، وقيل : عطف بيان للضمير في (به) ، واعتراض بأنه صرح في المغني بأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة التعت في المشتقات فكما أن الضمير لا ينعت لا يعطف عليه عطف بيان ، وأجيب بأن ذلك من المختلف فيه وكثير من النحاة جوزوه وما في المغني قد أشار شرحه إلى رده ، وقيل : بدل من الضمير بدل كل من كل . ورد الزمخشري في الكشف بأن المبدل منه في حكم التنحية والطرح فيلزم خلو الصلة من العائد بطرحه ، وأجيب عنه بأن المذهب المنصور أن المبدل منه ليس في حكم الطرح مطلقا بل قد يعتبر طرحه في بعض الأحكام كما إذا وقع مبتدأ فان الخبر للبدل نحو زيد عينه حسنة ولا يقال حسن . وقد يقال أيضا إنه ليس كل مبدل منه كذلك بل ذلك مخصوص فيما إذا كان البدل بدل غلط ، وأجاب بعضهم بأنه وإن لزم خلو الصلة من العائد بالطرح لكن لا ضير فيه لأن الاسم الظاهر يقوم مقامه كما في قوله : ■ وأنت الذي في رحمة الله اطمع ■ ولا يخفى أن في صحة قيام الظاهر هنا مقام الضمير خلافا لهم ■ وجوز أن يكون بدلا من (ما أمرتني به) ، واعتراض بأن (ما) مفعول القول ولا بد فيه أن يكون جملة محكية أو ما يؤدي مؤداها أو ما يريد لفظه وإذا كان العبادة بدلا كانت مفعول القول مع أنها ليست واحدا من هذه الأمور فلا يقال : ما قلت لهم إلا العبادة ، وفي الانتصاف أن العبادة وإن لم تقل فالأمر بها يقال وأن الموصولة بفعل الأمر يقدر معها الأمر فيقال هنا ما قلت لهم : إلا الأمر بالعبادة ولا ريب في صحته لأن الأمر مفعول بل قول على أن جعل العبادة مقولة غير بعيد على طريقة (ثم يعودون لما قالوا) أي الوطن الذي قالوا قولاً لا يتعلق به وقوله تعالى : (ونزله ما يقول) ونحو ذلك ، وفي الفوائد أن المراد ما قلت لهم إلا عبادة أي الزموا عبادته فيكون هو المراد من (ما أمرتني به) ويصح كون هذه الجملة بدلا من ما أمرتني به من حيث أنها في حكم المراد لأنها مقولة و(ما أمرتني به) مفرد لفظا وجملة معنى ولا يخلو عن تعسف ، وجوز إبقاء القول على معناه وأن مفسرة إما لفعل القول أو لفعل الأمر ، واعتراض بأن فعل القول لا يفسر بل يحكى به ما بعده من الجمل ونحوها وبأن فعل الأمر مسند إلى الله تعالى وهو لا يصح تفسيره بأعبدوا الله ربّي وربكم بل بأعبدون أو اعبدوا الله ونحوه ، وأجيب عن هذا بأنه يجوز أن يكون حكاية بالمعنى كأنه عليه السلام حكى معنى قول

الله عز وجل بعبارة أخرى وكان الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أو قال لهم على لسان عيسى عليه السلام: اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاك عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله ربى وربكم) فكفى عن اسمه الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال عليها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا يئسى الذى جعل لكم الأرض مهذا منكم فيها سبلا وأنزل من السماء ماء فاخرجنا به أزواجا من نبات شتى) فان موسى عليه السلام لا يقول فاخرجنا بل فاخرج الله تعالى لكن لما حكاك الله تعالى عنه عليه السلام رد الكلام اليه عز شأنه وأضاف الإخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلم لا الحائى وإن كان أول الكلام حكاية.

ومثله قوله تعالى: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فأنشرنا به بلدة ميتا) إلى غير ذلك ■ وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون «ربى وربكم» من كلام عيسى عليه السلام على اضمار أعنى لا على الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قلنا للمسيح عيسى ابن مريم رسول الله) على رأى. وفي أمالى ابن الحاجب إذا حكي حاك كلاما فله أن يصف المخبر عنه بما ليس فى كلام المحكى عنه، واستبعد ذلك الحلبى والسفاسى وهو الذى يقتضيه الانصاف.

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما فى معناه فيقع حينئذ مفسرا له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف فى أنه لا يقتصر المقول المحكى بحرف التفسير لأن مقول القول فى محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لاجل لها فاعل مراد البعض مجرد الوقوع والتزام أن المقول محذوف وهو المحكى وهذا تفسير له أى ما فات لهم مقولا فتدبر فقد انتشرت كلمات العلماء هنا ■

(وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أى رقباء أراعى أحوالهم وأحملهم على العمل بموجب أمرى من غير واسطة ومشاهدا لأحوالهم من إيمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء متعلق بشهيداء، لعل التقديم لما مر غير مرة (مَا دُمْتُ فِيهِمْ) أى مدة دوامى فيما بينهم (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي) أى قبضتنى بالرفع إلى السماء كما يقال توفيت المال إذا قبضته. وروى هذا عن الحسن وعليه الجمهور.

وعن الجبائى أن المعنى أمتنى وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته وإليه ذهب النصارى وقد مر الكلام فى ذلك (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) أى الحفيظ المراقب فمنعت من أردت عصمته عن المخالفة بالإرشاد إلى الدلائل والتنبيه عليها بارسال الرسول وانزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا، وقيل المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إني مادمت فيهم كنت مشاهدا لأحوالهم فيمكن لى بيانها فلما توفيتنى كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكننى بيانها. ولا يخفى أن الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما قرره الشهيد أولا ولكن تفنن فى العبارة ليميز بين الشهيدين والرقيبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيباً ليس كالرقيب الذى يمنع ويأزم بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذى يمنع منع الزام بالأدلة والبيانات. و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) فى القراءتين متعلق بالرقيب ■

وقوله سبحانه: (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (١٧٧) تذييل مقرر للمضمون ما قبله وفيه على ما قيل - إيذان بأنه سبحانه كان

هو الشهيد في الحقيقة على الكل حين كونه عليه السلام فيما بينهم، و(على) متعلقة بشهيد، والتقديم لمراعاة الفاصلة. وقوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُكَ﴾ على معنى أن تعذبهم لم يلحقك بتعذيبهم اعتراض لأنك المالك المطلق لهم ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعله بملكه. وقيل: على معنى «إن تعذبهم» لم يستطع أحد منهم على دفع ذلك عن نفسه لأنهم عبادك الأرقاء في أسر ملكك وماذا تباع قدرة العبد في جنب قدرة ماله. وقيل: المعنى إن تعذبهم فانهم يستحقون ذلك لأنهم عبادك وقد عبدوا غيرك وخالفوا أمرك وقالوا ما قالوا. ونسب ذلك إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو بعيد عن النظم. نعم لا يبعد أن يكون في النظم إشارة إليه.

﴿وَأِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أى فان تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استعجاب فانك القوي القادر على جميع المقدورات التي من جملتها الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يريد ولا يفعل إلا ما فيه حكمة. والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات آخر، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتي فيه ليمتنع التردد والتعليق بأن.

وقد نقل الامام ان غفران الشرك عندنا جائز. وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في اسقاطه على الله سبحانه مضره. وأخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ عن السدي أن معنى الآية إن تعذبهم فتميتهم بنصرانيتهم فيحق عليهم العذاب فانهم عبادك وإن تغفر لهم فتخرجهم من النصرانية وتهديهم إلى الاسلام فانك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام في الدنيا اه.

ولا يخفى أنه مخالف لما يقتضيه السياق والسياق، وقيل: التردد بالنسبة إلى فرقين، والمعنى إن تعذبهم أى من كفر منهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم وتعف عن آمن منهم فانك الخ وهو بعيد جداً، وظاهر ما قالوه أنه ليس في قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعريض بسؤال المغفرة وإنما هو لظاهر قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وما جاء في الاخبار بما أخرجه أحمد في المصنف والنسائي، والبيهقي، في سننه عن أبي ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة نقرأ الآية حتى أصبح يركع بها ويسجد بها (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ فلما أصبح قلت: يا رسول الله ما زالت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فاعطانيها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئاً» وما أخرجه مسلم. وابن أبي الدنيا في حسن الظن، والبيهقي في الاسماء والصفات. وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه في ابراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني) الآية، وقوله عز وجل في عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمي أمي وبني فقال الله جات رحمته: يا جبرائيل اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك في أمك ولا نسرك» وما أخرجه ابن مردويه عن أبي ذر قال: «قلت للنبي ﷺ بأبي أنت وأمي يا رسول الله قت الليلة بأية من القرآن يعني بها هذه الآية ومعك قرآن أو فعل هذا بعضنا تال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لا متى قال : فإذا أجبت؟ قال : أجبت بالذي لو اطاع كثير منهم عليه تركوا الصلاة قالت : أفلا أبشر الناس؟ قال : بلى فقال عمر : يا رسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا يتكلموا ويدعوا العبادة فناداهم أن ارجع فارجع . لا يقوم دليلا على أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة للكافر إذ لا يبعد منه صلى الله عليه وسلم الدعاء لامته وطلب الشفاعة لهم بهذا النظم لكن لا على الوجه الذي قصده عيسى عليه السلام منه . ويحتمل أنه اقتبس ذلك من القرآن مؤديا به مقصوده الذي أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء التوجه عند الشفاعة من ذلك القليل والصلاة لا تنافي الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ماذكر آثار كأمن (١) شفقتهم صلى الله عليه وسلم على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن في الآية تعريضا لسؤال المغفرة للكافر، ثم إن العلماء في بيان سر ذكر ذينك الاسمين الجليلين في الآية كلاما طويلا حيث أشكل وجه مناسبة لسياق ما قرنا به حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرهما لسخافة عقله فكان يقرأ فأنك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع لبعض الطاعنين في القرآن من الملاحظة أن المناسب ما وقع في مصحف ابن مسعود فأنك أنت العزيز الغفور كما نقل ذلك ابن الأنباري، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك . وقيل : إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجاني قد يكون لعجز في القدرة أولا لهمال ينافي الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما . وفي أمالي العزيز بن عبد السلام أن (العزيز) بعناه هنا الذي لا نظير له، والمعنى وإن تغفر لهم فأنك أنت الذي لا نظير لك في غفرانك وسعة رحمتك ، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذي لا يفعل شيئا إلا في مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم، وهذا ظاهر في أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة ولا أظنك تقول به ، وادعى بعضهم أنهم متعلقان بالشرطين لا بالثاني فقط، وحينئذ توجه مناسبة لآستره عليه، فإن من له الفعل والترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انصب وأدق واليق بالمقام .

(قَالَ اللَّهُ) غلام مستأنف ختم به حكاية ما حكى . يقع يوم يجمع الله الرسل عليهم الصلاة والسلام وأشير إلى نتيجة ومآله ، وصيغة الماضي لما تحقق، والمراد بقول الله تعالى عقيب جواب عيسى عليه السلام مشيرا إلى صدقه ضمن بيان حال الصادقين الذين هو في زهرتهم وبذلك يزول أيضا عنه عليه السلام خوفه من صورة ذلك السؤال لأن أزالته هي المقصودة من القول على ما قيل .

(هَذَا) أي اليوم الحاضر (يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) أي المستمرين على الصدق في الأمور المطلوبة منهم التي معظمها التوحيد الذي نحن بصدده والشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقتدين بهم عقدا وعملا وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم (صدقهم) أي فيما ذكر في الدنيا إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ ، وقيل : في الآخرة والمراد من الصادقين الأمم ومن (صدقهم) صدقهم في الشهادة لأنبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم لقيامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى ، وقيل : المراد صدقهم المستمر في دنياهم إلى آخرتهم ليتسنى كون ما ذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جوابا عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه في الدنيا

والمطابقة لما يقتضيه السوق باعتبار تقررهِ ووقوع جزئياته في الآخرة، والمستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا محذور مدخلة الصدق الأخرى في الجزاء، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الأخرى شرطاً في نفع الصدق الديني والمجازاة عليه. ولعل فيما تقدم غنى عن هذا كما لا يخفى على الناظر. وقيل: المراد من الصادقين النبيون ومن (صدقهم) صدقهم في الدنيا بالتبليغ ويكون مساق الآية للشهادة بصدقه عليه السلام في قوله: «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» وأنت تعلم أن هذا الغرض حاصل على تقدير التعميم وزيادة.

وقيل: المراد من الصدق الصدق في الدنيا إلا أن المراد من الصادقين الأئمة، والكلام مسوق لرد عرض عيسى عليه السلام المغفرة عليه سبحانه وتعالى كأنه قيل: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لا غير فلا مغفرة لهؤلاء، ولا يخفى أن التعميم لا ينافي كون الكلام مسوقاً لما ذكر على تقدير تسليم ذلك. واسم الإشارة مبتدأ (يوم) بالرفع وهي قراءة الجمهور خبره. وقرأ نافع وحده (يوم) بالنصب على أنه ظرف لقال (هذا) مبتدأ خبره محذوف أي كلام عيسى عليه السلام أو حق أو نحو ذلك أو ظرف مستقر وقع خبراً، والمعنى هذا الذي مر من جواب عيسى عليه السلام أو السؤال والجواب واقع يوم ينفع. وجوز أن يكون «هذا» مفعولاً به للقول لأنه بمعنى الكلام والقصص أو مفعولاً مطلقاً لأنه بمعنى القول، وقيل: إن «هذا» مبتدأ و«يوم» خبره وهو مبني على الفتح بناء على أن الظرف يبنى عليه إذا أضيف إلى جملة فعلية وإن كانت معربة وهو مذهب الكوفيين واختاره ابن مالك. وغيره، والبصريون لا يجيزون البناء إلا إذا صدرت الجملة المضاف إليها بفعل ماض كقوله: «على حين عانت المشيب على الصبا» وألحقوا بذلك الفعل المنفي، ويخرجون هذه القراءة على أحد الأوجه السابقة. وقرأ الأعمش (يوم) بالرفع والتنوين على أنه خبر «هذا» والجملة بعده صفته بخذف العائد، وقرأ (صدقهم) بالنصب على أن يكون فاعل (ينفع) ضمير الله تعالى، و«صدقهم» كما قال أبو البقاء إما مفعول له أي لصدقهم أو منصوب بنزع الخافض أي بصدقهم أو مصدر مؤكد أو مفعول به على معنى يصدقون الصدق كقولك: صدقته القتال، والمراد يحققون الصدق.

(لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) تفسير للنفع ولذا لم يعطف عليه كأنه قيل: ما لهم من النفع؟ فقيل: لهم نعيم دائم وثواب خالد، وقوله سبحانه: (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) بيان لكونه تعالى أفاض عليهم غير ما ذكر وهو رضوانه عز وجل الذي لا غاية وراءه كما ينبي عن ذلك قوله سبحانه: (وَرَضُوا عَنْهُ) إذ لا شيء أعز منه حتى تمد إليه أعناق الآمال (ذَلِكَ) إشارة إلى نيل رضوانه جل شأنه كما اختاره بعض المحققين أو إلى جميع ما تقدم كما اختاره في البحر واليه يشير ما روى عن الحسن (الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١١٩) الذي لا يحيط به نطاق الوصف ولا يوقف على طاب يدانيه أصلاً (لَهُ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ وَمَا فِيهِنَّ) تحقيق للحق وتنبيه بما فيه من تقديم الظرف المفيد للحصر على كذب النصارى وفساد ما زعموه في حق المسيح وأمه عليهما السلام.

وقيل: استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق كأنه قيل: من يملك ذلك ليعطيهم إياه؟ فقيل: لله

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاء ولا يخفى بعده . وفي إثبات « ما » على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة . كما قيل - للاصل وإشارة إلى تساوى الفريقين في استحالة الربوبية حسب تساويهما في تحقق الربوبية . وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير إليه خبر ابن الزبيري رضى الله تعالى عنه تنبيه على كمال قصورهم من رتبة الألوهية ، وفي تغليب غير العقلاء على العقلاء على خلاف المعروف ما لا يخفى من حط قدرهم (وهو على كل شيء) من الاشياء (قدير ١٢٠) أى مبالغ في القدرة . وفسرها الغزالي بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الارادة . والعلم واقعا على وفقهما ، وفسر الموصوف بها على الاطلاق بأنه الذى الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره وليس ذلك إلا الله تعالى الواحد القهار . والطرف متعلق بتقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة ، ولا يخفى ما فى ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقهره وعلوه فى آخر هذه السورة من حسن الاختتام ، وأخرج أبو عبيد عن أبي الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب فى آخر المائدة (والله ملك السموات والأرض والله سميع بصير)

(ومن باب الإشارة فى الآيات) (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجمع المحرمة على الاغيار . وقيل : قلب المؤمن . وقيل : الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى . وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعيون العارفين كما يشير إليه قوله عز شأنه على ما فى التوراة . جاء الله تعالى من سيناء فاستعان بساعير وظهر من فاران « قياما للناس » من موتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك « والشهر الحرام » وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو الالتفات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك « والهدى » وهى النفس المذبوحة بفناء حضرة الجمع أو الواردات الالهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنز عند ذلك التجلى « والقلائد » وهى النفس الشريفة المنقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى « ذلك لتعلموا » بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء . « قل لا يستوى الخبيث » من النفوس والأعمال والاخلاق والأموال « والطيب » من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملامته للنفس فان الاول موجب للقربة دون الثانى (يا أيها الذين آمنوا) الايمان البرهاني « لا تسألوا » من أرباب الايمان العيان « عن أشياء غيبية وحقائق لا تعلم إلا بالكشف (إن تبدلكن تسوكن) تهلككن لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه ليغضب لاوليائه كما يغضب لليث للحرب . وفى هذا - كما قيل - تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤا لهم من الكاملين عن اسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصحبة مع التسليم « وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن » الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما سئلتهم عنه « تبدلكن » بواسطة « ما جعل الله من بحيرة » وهى النفس التى شقت أذنبا لسماع المخالفات « ولا سائبة » وهى النفس المطلقة العنان السارحة فى رياض الشهوات « ولا وصيلة » وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضها ببعض فسوف التوبة والاستعداد للآخرة « ولا حام » وهو من اشتغل حينما بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان ،

وقال: يكفيك ما فعلت وليس وراء ما أنت فيه شيء فارح نفسك فحمى نفسه عن تحمل مشاق المجاهدات ■ ونقل النيسابورى عن الشيخ نجم الدين المعروف بداية أن البحيرة إشارة إلى الحيدرية والقنلدريية يثقبون آذانهم ويجعلون فيها حلق الحديد ويتركون الشريعة ، والسائبة إشارة إلى الذين يضربون فى الأرض خالعين العذار بلا لجام الشريعة وقيد الطريقة ويدعون أنهم أهل الحقيقة ، والوصيلة إشارة إلى أهل الاباحة الذين يتصلون بالأجانب بطريق المواخاة والاتحاد ويرفضون صحبة الأقارب لأجل العصية والعناد ، والحام إشارة إلى المغرور بالله عز وجل يظن أنه بلغ مقام الحقيقة فلا يضره مخالفة الشريعة ، (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله) من الأحكام (وإلى الرسول) لمتابعته (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) من الأفعال التى عاشوا بها وماتوا عليها (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا) من الشريعة والطريقة (ولا يهتدون) إلى الحقيقة ■ (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فاشتغلوا بتزكيتها (لا يضركم من ضل) عما أتم فيه فأنكر عليكم (إذا اهتديتم) وزكيتم أنفسكم ، وإنما ضرر ذلك على نفسه ■

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم) الآيتين لم يظهر للعبد فيه شيء يصلح للتحرير ، وقد ذكر النيسابورى فى تطبيقه على مافى الأنفس ما رأيت الترك له أنفس (يوم يجمع الله الرسل) وهو يوم القيامة الكبرى (فيقول لهم) ماذا أجبتهم حين دعوتهم الخلق (قالوا لا علم لنا) بذلك (إنك أنت علام الغيوب) فتعلم جواب ما سألنا ، وهذا على ما قيل عند تراكم سطوات الجلال وظهور رداء الكبرياء وإزار العظمة ولهذا بهتوا وتاهوا وتحيروا وتلاشوا والله سبحانه تجليات على أهل قربه وذوى حبه فيفنيهم تارة بالجلال ويبقيهم ساعة بالجمال ويخاطبهم مرة باللطف ويعاملهم أخرى بالقهر وكل ما فعل المحبوب محبوب ■

وقال بعض أهل التأويل : يجمع الله تعالى الرسل فى عين الجمع المطلق أو عين جمع الذات فيسألهم هل اطعتم على مراتب الخلق فى كالاتهم حين دعوتهم إلى ؟ فينفوا العلم عن أنفسهم ويشبهوه الله تعالى لاقتضاء مقام الفناء ذلك (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر) للأجباب والمريدين (نعمتى عليك وعلى والدتك) لتزداد رغبتهم فى واشكر ذلك لأزيدك مما عندى فخزائى مملوءة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (إذ أيدتك بروح القدس) وهو الروح الذى أشرق من صبح الأزل وهى روحه الطاهرة ■ وقيل : المراد أيدتك بجبرائيل حيث عرفك رسوم العبودية (تكلم الناس فى المهد) أى مهد البدن أو فى المهد المعلوم والمعنى نطقتم لهم صغيرا بتنزيه الله تعالى وإقرارك له بالعبودية (وكهلا) أى فى حال كبرك ■ والمراد أنك لم يختلف حالك صغيراً وكبيراً بل استمر تنزيهك لربك ولم ترجع القهقرى (وإذا علمت الكتاب) وهو كتاب الحقائق والمعارف (والحكمة) وهى حكمة السلوك فى الله عز وجل بتحصيل الأخلاق والأحوال والمقامات والتجريد والتفريد (والتوراة) أى العلوم الظاهرة والأحكام المتعلقة بالأفعال وأحوال النفس وصفاتها (والإنجيل) العلوم الباطنة ومنها علم تجليات الصفات والأحكام المتعلقة بأحوال القلب وصفاته (وإذا تخلق) بالترية أو بالتصوير (من الطين) وهو الاستعداد المحض أو الطين المعلوم (كهيئة الطير) أى كصورة طير القلب الطائر إلى حضرة القدس أو الطير المشهور « فتفخ فيه » من الروح الظاهرة فيك « فيكون طيراً » نفساً مجردة طائرة بجناح الصفاء والعشق أو طيراً حقيقة « باذن » حيث صرت مظهراً لى « وتبرىء الآك » أى المحجوب

عن نور الحق «والأبرص» أى الذى أفسد قلبه حب الدنيا وغلبة الهوى «بأذى وإذ تخرج الموتى» بدء الجهل من قبور الطبيعة «بأذى وإذ كففت بنى اسرائيل» وهى القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات الصفات (عنك) فلم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جتتهم بالبينات» وهى الحجج الواضحة أو القوى الروحانية الغالبة «وإذ أوحيت» بطريق الإلهام «إلى الحواريين» وهم الذين طهروا نفوسهم بماء العلم النافع ونقوا ثياب قلوبهم عن لوث الطبايع «أن آمنوا» إيماناً حقيقياً بتوحيد الصفات «وبرسولى» برعاية حقوق تجلياتها على النفس — ميل ■

وذكر بعض السادة أن الوحي يكون خاصا ويكون عاما فالخاص ما كان بغير واسطة والعام ما كان بالواسطة من نحو الملك والروح والقلب والعقل والسر وحركة الفطرة والاولياء نصيب من هذا النوع. ولوحي الخاص مراتب وحي الفعل ووحى الذات. فوحى الذات يكون فى مقام التوحيد عند رؤية العظمة والكبرياء. ووحى الفعل يكون فى مقام العشق والمحبة وهناك منازل الأنس والانبساط (إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك) أى المربى لك والمفيض عليك ما ذلك «أن ينزل علينا مائدة» أى شريعة شاملة على أنواع العلوم والحكم والمعارف والأحكام «من السماء» أى من جهة سماء الأرواح «قال اتقوا الله» أى اجعلوه سبحانه وقاية لكم فيما يصدر عنكم من الأفعال والأخلاق (إن كنتم مؤمنين) ولانسألوا شريعة جديدة «قالوا نريد أن نأكل منها» بأن نعمل بها «وتطمئن قلوبنا» فإن العلم غذاء «ونعلم أن قد صدقتنا» فى الاخبار عن ربك وعن نفسك «ونكون عليها من الشاهدين» فتعلم بها العائدين وتدعوم إليها «قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بها منكم فيمحقب عن ذلك الدين «بعد» أى بعد الانزال «فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين» وذلك بالحجاب عنى لوجود الاستعداد ووضوح الطريق وسطوع الحجة والعذاب مع العلم أشد من العذاب مع الجهل ■

وقوله تعالى «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس ■ الخ كلام الشيخ الأكبر قدس سره . وكلام الشيخ عبد الكريم الجبلى فيه شهر منقشر على السنة المخلصين والمنكرين فيما بيننا والله تعالى أعلم بمراده نسأل الله تعالى أن ينزل علينا موائد كرمه ولا يقطع عنا عوائد نعمه ويلطف بنا فى كل مبدأ وختام بحرمة نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام ■

(سورة الانعام مكية ٦)

كما أخرج أبو عبيد . والبيهقى وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وروى ابن مردويه . والطبرانى عنه أنها نزلت بمكة ليلة واحدة . وروى خبر الجملة أبو الشيخ عن أبى بن كعب مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج النحاس فى ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا ثلاث آيات منها فانها نزلت بالمدينة (قل تعالوا آت) إلى تمام الآيات الثلاث . وأخرج ابن راهويه فى مسنده وغيره عن شهر بن حوشب أنها مكية إلا آيتين (قل تعالوا آت) والى بعدها . وأخرج أبو الشيخ أيضا عن الكلبي . وسفيان قال : نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة فى رجل من اليهود وهو الذى قال : «ما أنزل الله على بشر من شيء» الآية . وأخرج ابن المنذر عن أبى جحيفة نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا «ولو أنزلنا اليهم الملائكة»

فانها مدنية ، وقال غير واحد : كلها مكية إلا ست آيات « وما قدر والله حق قدره » الى تمام ثلاث آيات (وقل تعالوا أنزل) إلى آخر الثلاث . وعدة آياتها عند الكوفيين مائة وخمس وستون . وعند البصريين والشاميين ست وستون . وعند الحجازيين سبع وستون . وقد كثرت الاخبار بفضلها فقد أخرج الحاكم وصححه ، والبيهقي في الشعب . والاسماعيلي في معجمه عن جابر قال : لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام : « لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق » وخبر تشيع الملائكة لها رواه جمع من المحدثين إلا أن منهم من روى أن المشيعين سبعون ألفا ومنهم من روى أنهم كانوا أقل ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر . وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « من صلى الفجر بجماعة وقعد في مصلاه ، وقرأ ثلاث آيات من أول سورة الانعام وكل الله تعالى به سبعين ملكا يسبحون الله تعالى ويستغفرون له الى يوم القيامة » ■

وأخرج أبو الشيخ عن حبيب بن محمد العابد قال : من قرأ ثلاث آيات من أول الانعام الى قوله تعالى « تكسبون » بعث الله تعالى له سبعين ألف ملك يدعون له الى يوم القيامة وله مثل أعمالهم فاذا كان يوم القيامة ادخله الجنة وسقاه من السلسيل وغسله من الكوثر وقال : أنا ربك حقا وأنت عبدى الى غير ذلك من الاخبار ، وغالبها في هذا المطلب ضعيف وبعضها موضوع كما لا يخفى على من نقر عنها . ولعل الاخبار بنزول هذه السورة جملة أيضا كذلك . وحكى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة ثم استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه . والقول بأن مراد القائل بذلك عدم تخلل نزول شيء من آيات سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها مما لا تساعده الظواهر بل في الاخبار ما هو صريح فيما ياباه . والقول بانها نزلت مرتين دفعة وتدرجيا خلاف الظاهر ولا دليل عليه . ويؤيد ما أشرنا اليه من ضعف الاخبار بالنزول جملة ما قاله ابن الصلاح في فتاويه الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب ولم نزله سنداً صحيحاً ، وقد روى ما يخالفه انتهى . ومن هذا يسلّم ما في دعوى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة فتدبر . ووجه مناسبتها لآخر المائدة على . ما قال بعض الفضلاء . أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه : (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) ■

وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة : أنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (الله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث وأنه جل جلاله منشيء القرون قرنا بعد قرن ثم قال تعالى : (قل لمن مافي السموات) الخ فأنبت له ملك جميع المظروفات لظرف المسكان . ثم قال عز من قائل : (وله ما سكن في الليل والنهار) فأنبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات لظرف الزمان . ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ثم خلق النوم واليقظة والموت . ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيهن من النيرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال الماواخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن ، وذكر عليه الرحمة وجه آخر في المناسبة أيضا وهو أنه

سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ ، وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فاخبر عن الكفار انهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً وإتماماً وإطناً، وافتتحت بذكر الخالق والمالك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعاً وتحريماً وتحليلاً فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه، ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاتحة لشرحها إجمالاً قوله تعالى: (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها إجمالاً قوله سبحانه: «الذي خلقكم والذين من قبلكم» وقوله عز اسمه «الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً» وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلاه «والانعام والحارث» وقوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتفويض لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات وبالمائدة من حيث اشتغالها على الإطعمة بأنواعها . وقد يقال: إنه لما كان قطب هذه السورة دائرة على اثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الإسفرائيني: إن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث أن فيها إبطال الوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل هذا ، ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى بماتقوت الحصر ولا يحيط بهانطاق العدد إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع ، وفي الانعام إلى الإيجاد الأول ، وفي الكهف إلى الإبقاء الأول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني ابتدئت هذه الخمس بالتحميد . ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتحة بالتحميد فقال عز من قائل :

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) جملة خبرية أو إنشائية . وعين بعضهم الأول لما في حملها على الإنشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعي من غير ضرورة بل لما يلزم على كونها إنشائية من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الخامد ضرورة أن الإنشاء يقارن «نائه لفظه في الوجود . وآخرون الثاني لأنه لو كانت جملة الحمد إخباراً يلزم أن لا يقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا يصاغ للمخبر عن غيره لغة من متعلق إخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم واللازم باطل فيبطل المازوم . ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائية فإن الإنشاء يشترك منه اسم فاعل صفة للمتكلم به فيقال لمن قال : بعث بائع ه واعترض بأنه لا يلزم من كل إنشاء في ذلك وإلّا لقل لقائل : ضرب ضارب والله تعالى شأنه القائل ، والوالدات يرضعن أولادهن « مرضع بل إنما يكون ذلك إذا كان إنشاء لحال من أحوال المتكلم كما في صيغ العقود ولا فرق حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر ، والذي عليه المحققون جواز الاعتبارين في هذه الجملة . وأجابوا عما يلزم كلا من المحذور . نعم رجحنا اعتبار الخبرية لما أن السورة نزلت لبيان التوحيد وردع الكفرة والاعلام بمضمونها على وجه الخبرية يناسب المقام وجعلها لإنشاء الثناء لا يناسبه . وقيل : إن اعتبار خبريتها هنا

ليصح عطف ما بعد ثم الآتي عليها . ومن اعتبر الانشائية ولم يجوز عطف الانشاء على الاخبار جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الانشائية يجعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب . ولا يخفى ما في ذلك من التكلف والخروج عن الظاهر وفي تعليق الحمد أولا باسم الذات ووصفه تعالى ثانيا بما وصف به سبحانه تنبيه على تحقق الاستحقاقين تحقق استحقاقه عز وجل الحمد باعتبار ذاته جل شأنه وتحقيق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الانعام المؤذن به ما في حيز الموصول الواقع صفة . ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتى عند بعض استحقاقه جل وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله وهو معنى قولهم إنه تعالى يستحق العبادة لذاته وأنكر هذا صحة توجه التعظيم والعبادة إلى الذات من حيث هي ■

وقد صرح الامام في شرح الاشارة عند ذكر مقامات العارفين أن الناس في العبادة ثلاث طبقات . فالأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيء آخر . والثانية وهي التي تلي الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة . والثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتكمل نفوسهم في الانتساب اليه . ولا يشكل تصور تعظيم الذات من حيث هي لأنه كما قال الشهاب - لو وقع ذلك ابتداء قبل التمثل بوجوه الكمال كان مشكلا أما بعد معرفة المحمود جل جلاله بسمات الجمال وتصوره بأقصى صفات الكمال فلا بدع أن يتوجه إلى تمجيدته تعالى وتحميده عز شأنه مرة أخرى بقطع النظر عما سوى الذات بعد الصمود بدرجات المشاهدات . ولذا قال أهل الظاهر :

صفاته لم تزد معرفة لكننا لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان وم القوم كل القوم . والذي حقه السالكون وجرينا عليه في الفاتحة أن الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجليل . وسى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستندا الى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذات . وذ كر بعض محققى المتأخرين كلاما في هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام .

وحاصله أن اللام الجارة في «لله» مطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل أنهم قالوا في مثل له الحمد : إن التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارة تفيد أيضا لما بقى فرق بين «الحمد لله» وله الحمد غير كون الثانى أو كد من الأول فى افادة القصر والمصرح به التفرقة بافادة أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على انحاء وتعين بعضها موكول إلى العلة التي يترتب عليها الحكم وتجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصوراً عليه تعالى فيحمل الحكم المعلن على القصر ليتطابق المعلول علته ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل مما يدل على كونه عز شأنه منعما على عباده وجب كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده سبحانه فيحمل الحكم المعلن على الاستيجاب للتطابق أيضا وإذا لم يعمل الحكم بشيء أو قطع النظر عن العلة التي رتب عليها الحكم فانما يثبت في الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذى هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير اليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى في بيان مدلولات جمل الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذى جعله بعض النحاة من معاني اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذي قرره لا المعنى الذي رمز اليه فعلى هذا يكون مفهوم جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنه تعالى حقيق بالحمد ولا دلالة فيها من حيث هي مع قطع النظر عن المحمود عليه الذي هو علة الحكم على قصر الحقيقة بالحمد عليه سبحانه وتعالى ولا على بلوغها حد الاستيجاب، نعم في ترتب الحكم على ما في حيز الصفة تنبيه على كون الحمد حقاً لله تعالى واجبا على عباده مختصا به عز شأنه مقصورا عليه سبحانه حيث أن ترتب الحكم كما قالوا على الوصف يشعر بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عن ينتفى عنه الوصف. ثم قال: وبالجملة إن جملة «الحمد لله» مدعى ومدلول.

وقوله سبحانه وتعالى: «الذي خلق» الخ دليل وعلة وليس هناك إلا حمد واحد معلل بما في حيز الوصف لاحد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحت أولا على ما قيل وبالوصف ثانيا حتى يكون بمثابة حمدين باعتبار العلتين لأن لفظ الجلالة علم شخصي ولا دلالة له على الأوصاف باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون محمدا عليه وعلة لاستحقاق الحمد، ولذلك لا يكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة وأفعاله الجليلة ولا يكتفى باسم الذات اللهم الا في تسييحات المؤمنين وتحميداتهم لافي حاجة المنكرين التي نحن بصدد بيانها، وأيضا اقتضاء الذات البحت من حيث هو الذات ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عامتهم لا يبصرون ولا يسمعون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل. وأماما يقال: إنما قيل «الحمد لله» بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم أول القادر إلى غير ذلك من الأسماء الدالة على الجلال أو الأكرام لثلايتهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فكلام مبني على مظهر لك فساده من كون الذات محمدا عليه.

وقد يقال: إن ذكر اسم الذات ليس إلا لأن المشر كين المحجوجين الجهال لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند الحاجة إلا باسمه سبحانه العليم لا بالصفات كما يدل على ذلك أنه تحكى أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشريف في عامة السؤالات إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذات كقوله تعالى: (ليقولن خاتمن العزيز العليم) على أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما يدل عليه اجمالا أقيم مقامه فكأنهم قالوا: الله كما حكى عنهم في مواضع وحينئذ فكأنه قيل: الإله الذي يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والأرض ولكونه كذا وكذا. وإذا عرفت أن الذات لا يلائم أن يكون محمداً عليه وإنما الحقيق لأن يكون محمداً عليه هو الصفات وأن ما يترتب عليه الحمد في كل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لجميع الصفات عرفت أن من ادعى أن ترتب الحمد على بعض الصفات دون بعض يؤم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه أن يقع في الورطة التي فر منها كما لا يخفى.

فالحق أن المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وأن تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتب عليه استحقاق الحمد في بعض المواقع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إياه (فان قلت) فما الرأي في الحمد باعتبار الذات البحت أو باعتبار اجتماعه جميع الصفات على ما قيل: هل له وجه أم لا؟ قلت: أما كون الذات الصرف محمداً عليه، وكذا كون الذات محمداً عليه باستجماعه جميع الصفات في أمثال هذه المواضع التي نحن فيها فلا وجه له.

وأما ما ذكره في شرح خطب بعض الكتب من أن الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات فلعل منشأه هو أن الحمد لما اقتضى وصفا جميلا صالحا لأن يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكون محمودا عليه حيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصف بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ، ثم من أجل أن تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لا يخلو عن لزوم الترجيح بلامرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ذكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودا عليه ودل عليه بعينه قرينة استغنى عن ذلك الاعتبار لأن المصير إليه كان عن ضرورة ولا ضرورة حيثئذ كالا يخفى ، ومن لم يمتد إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصد وما وقع في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا إلى الفرق بين ما ذكر فيه المحمود عليه صريحا أو دلت عليه بعينه قرينة وبين ما لم يكن كذلك ركب متن عياء وخطب عشاء فخطب مقتضيات بعض المقامات ببعض ولم يدرك أن كلام الله تعالى على أي شرف وكلام غيره في أي واد ■

وقصارى الكلام أن ترتب الحكم الذي تضمنته جملة (الحمد لله) هنا على الوصف المختص به سبحانه من خالق السموات والأرض وما عطف عليه يفيد الاختصاص القصرى على الوجه الذى تقدم ، ويشير إلى ذلك كلام العلامة البيضاوى في تفسيره الآية لمن أمعن النظر إلا أن ما ذكره عليه الرحمة في أول سبأ من الفرق بين (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) وبين (وله الحمد فى الآخرة) عما محصله أن جملة (له الحمد) جىء بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى بخلاف جملة الحمد لله الذى له الخ فإنها لم يحىء بها بتقديم الصلة حتى لا يفيد القصر لعدم كون الانعام مختصا به تعالى مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير إذ يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك لغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته أب عنه ، إذ حاصل ما ذكره في تلك السورة هو أنه لا قصر في جملة (الحمد لله الذى له) الخ بخلاف جملة (له الحمد) ، وحاصل ما أشار إليه في هذه وكذا في الفاتحة هو أن جملة (الحمد لله) إذا رتب على الأوصاف المختصة بالخلق والجعل المذكورين مفيد للقصر أيضا غاية ما فى البال أن طريق إفادة القصر فى البابين متغاير ، ففي إحداها تقديم الصلة وفى الأخرى مفهوم العلة فتدبر ذاك والله تعالى يتولى هذا . وجمع سبحانه السموات وأفراد الأرض مع أنها على ما تقتضيه النصوص المتعددة متعددة أيضا والمؤاخاة بين الألفاظ من محسنات الكلام فإذا جمع أحد المتقابلين أو نحوهما ينبغى أن يجمع الآخر عندهم . ولذا عيب على أبى نواس قوله :

ومالك فاعلن فينا مقالا إذا استكملت آجالا ورزقا

حيث جمع وأفرد إذ جمع لكثرة سوغت العدول عن ذلك الأصل ، وهى الإشارة إلى تفاوتهما فى الشرف فجمع الأشرف اعتناء بسائر أفرادهم وأفرد غير الأشرف . وأشرفية السماء لأنها محل الملائكة المقدسين على تفاوت مراتبهم وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة ولعظمتها وإحاطتها بالأرض على القول بكريتها الذاهب إليه بعض منا وعظم آيات الله فيها ولأنها لم يعص الله تعالى فيها أصلا وفيها الجنة التى هى مقر الأحياء وغير ذلك . والأرض وإن كانت دار تكليف ومحل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس ذلك إلا للتبليغ وكسب ما يجعلهم متأهلين للقامة فى حضرة القدس لأنها ليست بدار قرار ، وخلق أبدان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منها ودفنهم فيها مع كون أرواحهم التى هى منشأ الشرف ليست منها ولا تدفن فيها لا يدل

على أكثر من شرفها ، وأما أنه يدل على أشرفيتها فلا يكاد يسلم لأحد ، وكذا كون الله تعالى وصف بقاها منها بالبركة لا يدل على أكثر مما ذكرنا . ولهذا الشرف أيضا قدمت على الأرض في الذكر ، وقيل : إن جمع السموات وافراد الأرض لأن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وهو يدخل بمصالح هذا العالم ، وأما الأرض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول . وحاصله أن اختلاف الآثار دل على تعدد السماء دلالة عقلية والأرض وإن كانت متعددة لـكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الأرض .

واعترض بأنه على ما فيه ربما يقتضى العكس . وقال بعضهم : إنه لا تعدد حقيقيا في الأرض . ولهذا لم تجمع ، وأما التعدد الوارد في بعض الأخبار نحو قوله ﷺ : « من غصب قيد شبر من أرض طوقه إلى سبع أرضين » فمحمول على التعدد باعتبار الأقاليم السبعة ، وكذا يحمل ما أخرجه أبو الشيخ . والترمذى عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أنه ﷺ قال : « هل تدرون ما هذه أرض هل تدرون ماتحتها ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم قال : أرض أخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين خمسمائة عام » والتحتية لا تأتي ذلك فإن الأرض كالسما كروية . وقد يقال للشيء إذا كان بعد آخر هو تحته . والمراد من قوله ﷺ : « بينهما خمسمائة عام أن القوس من إحدى السموات المسامت لأول اقليم وأول الآخر خمسمائة عام » ولا شك أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار وكثيرا ما يقصد من العدد التكثير لا الحكم المعين . وقوله تعالى (الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) محمول على المائة في السبعة الموجودة في الأقاليم لأعلى التعدد الحقيقى ، ولا يخفى أن هذا من التكلف الذى لم يدع إليه سوى اتهام قدرة الله تعالى وعجزه سبحانه عن أن يخلق سبع أرضين طبق ما نطق به ظاهر النص الوارد عن حضرة أفصح من نطق بالضاد وأزال بزال كلامه الكريم أوام كل صاد ، وحمل المائة في الآية أيضا على المائة التى زعمها صاحب القيل خلاف الظاهر . ولعل النوبة تفضى إن شاء الله تعالى إلى تنمة الكلام في هذا المقام . وذكر بعض المحققين في وجه تقديم السموات على الأرض تقدم خلقها على خلق الأرض ولا يخفى أنه قول لبعضهم .

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدد سابق على خلق الأرض وخلق باقى الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام ، وتخصيص خلقهما بالذكر لاشتغالهما على جملة الآثار العلوية والسفلية وعامة الآلاء الجليلة والخفية التى أجلها نعمة الوجود الكافية فى إيجاب حمده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عليها من صنوف النعم الآفاقية والآنفسية المنوط بها مصالح العباد فى المعاش والمعاد . والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأهما على ما هما عليه بما فيه مايات للتفكرين ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ عطف على (خلق السموات) داخل معه فى حكم الاشعار بعللة الحد وإن كان متربا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحلهما كما قيل ، والجعل - كما قال شيخ الاسلام - الانشاء والابداع كالخلق خلا ان ذلك مختص بالانشاء التكويني . وفيه معنى التقدير والتسوية وهذا عام له كما فى الآية وللشريعى أيضا كما فى قوله سبحانه : (ما جعل الله من بحيرة) وأياما كان فقيه انباء عن ملابسة مفعوله بشئ آخر بأن يكون

فيه أوله أو منه أو نحو ذلك ملازمة مصححة لأن يتوسط بينهما شيء من الظروف لغواً كان أو مستقراً لكن لا على أن يكون عمدة في الكلام بل قيداً فيه ، وقيل : الفرق بين الجعل والخلق أن الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين أى كونه محصلاً من ماخر كأنه في ضمنه ولذلك عبر عن أحداث النور والظلمة بالجعل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بانفسهما كما زعمت الثنوية .

واعترض بأن الثنوية يزعمون أن النور والظلمة جسمان قديمان سميان بصيران أولهما خالق الخير والثاني خالق الشر فهما حيثئذ ليسا بالمعنى الحقيقي المتعارف فدعاهم الفاسد يبطل بمجرد هذا ، وأيضاً أن الرد يحصل لكونهما محدثين بقطع النظر عما اعتبر في مفهوم الجعل ولو أتى بالخلق بدله حصل المقصود منه ، وأيضاً أن الجعل المتعدى لواحد كما فيها نحن فيه لا يقتضى كونه غير قائم بنفسه ألا ترى إلى قوله سبحانه : (وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا . وجعل بينهما برزخاً) إلى غير ذلك . وأجيب بما لا يخلو عن نظر ، وجمع الظلمات وأفرد النور ليحسن التقابل مع قوله سبحانه : (خلق السموات والأرض) أو لما قدمناه في البقرة . وقيل : لأن المراد بالظلمة الضلال وهو متعدد وبالنور الهدى وهو واحد ، ويدل على التعدد والوحدة قوله تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) واختار غير واحد حمل الظلمة والنور هنا على الأمرين المحسوسين وإن جاء في الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضلال وكان له هنا وجه أيضاً لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقتضيه اقتضاء ظاهراً حيث قرنا بالسموات والأرض . وعن قتادة أن المراد بهما الجنة والنار ولا يخفى بعده ، وللعلماء في النور والظلمة كلام طويل وبحث عريض حتى أنهم ألفوا في ذلك الرسائل ولم يتركوا بعد مقالاً لقائل .

وذكر الامام أن النور كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف أو الكيفية التي لا يتوقف الابصارها على الابصار بشيء آخر ، وأن من الناس من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضي . وتتصل بالمستضى . وهو باطل ، أما أولاً فلائح كونها أنواراً إما أن يكون هو عين كونها أجساماً وإما أن يكون مغايراً لها والاول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم . وأما إن قيل : إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضي . وتتصل بالمستضى . فهو أيضاً باطل لأن تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة أولاً فإن كان الاول لم يكن الضوء محسوساً وإن كان الثاني كانت ساترة لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً لكن الأمر بالعكس ، وأما ثانياً فلائح الشعاع لو كان جسماً لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم في كل جهة ، وأما ثالثاً فلائح النور إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية إما أن تبقى أولاً فإن بقيت فاما أن تبقى في البيت وإما أن تخرج فإن قيل : إنها خرجت عن الكوة قبل السد فهو محال وإن قيل : إنها عدمت فهو أيضاً باطل فكيف يمكن أن يحكم أن جسماً لما تخلل بين جسمين عدم أحدهما فاذن هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها . وهذا هو الذي نقول من أن مقابلة المستضى . سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل . وأما رابعاً فلائح الشمس إذا طلعت من الأفق يستبين وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة سيما والخرق على الفلك محال عندهم ، واحتج المخالف بأن

الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم (بيان الصغرى بثلاثة أوجه)، الأول أن الشعاع منحدر من ذيه والمنحدر متحرك بالبدئية. والثاني أنه يتحرك وينتقل بحركة المضي. والثالث أنه قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة (والجواب) أن قولهم: الشعاع منحدر فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال توهم أنه ينزل. وأما حديث الانتقال فيرد عليه أن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم فالحق أنه كيفية حادثة في المقابل. وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر، وكذلك القول في الانعكاس فإن المتوسط شرط لأن يحدث الشعاع من المضي في ذلك الجسم. ثم القائلون بأنه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين وأطالوا الكلام في تقرير ذلك بما لا يجدي نفعا ولا يأبى أن يكون الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون كما يدل عليه أمور. الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما أن يكون اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية، والأول باطل لانه لا يخلو إما أن يحمل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضى أن لا يكون الشيء مستنيراً إلا آن تجدد. والثاني يوجب أن يكون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء ظهور اللون معنى، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور عاد النزاع لفظياً. وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فذاك باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن أن يفسر بالحالة النسبية. الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً ومشرقاً وكذلك السواد فإن الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كون كل منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وهو محال إذ الضوء لا يقابله إلا الظلمة. الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد مثلاً قد لا يكون مضيئاً وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون فاذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغاير.

الرابع أن المضي للون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره بريقاً ساذجاً. وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لما إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطله وأعطاء لون نفسه إلى غير ذلك من الأدلة، وفرق الامام بين النور. والضوء. والشعاع. والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فإن ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال: إنها سواد أو بياض أو حمرة أو صفرة، والآخر اللعنان وهو الذي يترقق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذي من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نوراً، والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعاً. والذي يكون للشيء من غيره كما للدرآة يسمى بريقاً. وقد تقدم لك الكلام في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضاً، وكذا الكلام في الظلمة والنسبة بينها وبين النور، والمشهور أن بينهما تقابل العدم والمملكة، ولهذا قدمت الظلمات على النور في الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الاعدام مقدمة على الملكات .

وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين أنه إذا تقابل شيان أحدهما وجودى فقط فإن اعتبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابل للأمر الوجودى إما بحسب شخصه أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان أو بحسب الوقت الذى يمكن حصوله فيه فهما العدم . والملكة المشهوران ، وإن لم يعتبر فيهما ذلك فهما السلب والإيجاب ، فالعدم المشهورى فى العمى والبصر هو ارتفاع الشئ الوجودى كالقدرة على الابصار مع ما ينشأ من المادة المهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها ذلك فيه كما حقق فى حكمة العين وشرحها ، فإذا تحقق أن كل قابل لأمر وجودى فى ابتداء قابليته واستعداده متصف بذلك العدم قبل وجود ذلك الأمر بالفعل تبين أن كل ملكة مسبقة بعدمها لأن وجود تلك الصفة بالقوة وهو متقدم على وجودها بالفعل . وقال المولى ميرزا جان : لا بدنى تقابل العدم والملكة أن يؤخذ فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً للوجودى ، ولا يكفى نسبة المحل القابل للوجودى من غير أن يعتبر فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً . ولذا صرحوا بأن تقابل العدم والوجود تقابل الإيجاب والسلب *

قال فى الشفاء : العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة . وهذا مما لا بد منه فى معناه المشهور انتهى ، وبه يندفع بعض الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين فى هذا المقام ، وقيل فى تقدم عدم الملكة على الوجود : إن عدم الملكة عدم مخصوص والعدم المطابق فى ضمنه وهو متقدم على الوجود فى سائر المخلوقات *

ولذا قال الامام : إنما قدم الظلمات على النور لأن عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد . والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأ ضل فلذلك جف القلم بما هو كائن . وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلائمه سياق الحديث ، والظاهر ما قيل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية ، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يضاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم الملكة كالعُمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل ، وتحقيقه - على ما قيل - أن الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والإيجاد بل تضمنين شئ شيئاً وتصويره قائماً به قيام المظروف بالظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثانى فصح تعلق الجعل به وإن لم يكن موجوداً عينياً . وفى الطوالع أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك .

(ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدُلُونَ ١) يحتمل أن يكون (يعدلون) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية ، والكفر يحتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للإيمان أو بمعنى كفران النعمة ، والباء يحتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعاقب يعدلون ، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لإنشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للأخبار عن شناعة ما هم عليه ، ثم هى إما معطوفة على جملة (الحمد لله) إنشاء أو أخباراً أو على قوله سبحانه (خلق) صلة الذى أو على (الظلمات) مفعول جعل فلاحتمالات ترتقى إلى أربعة وستين حاصلة من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور

آخر مشهورة بلغت الاحتمالات أربعة آلاف وزيادة ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبير داع، والذي اختاره كثير من المحققين من تلك الاحتمالات أن تكون الجملة معطوفة على جملة الحمد والعدل بمعنى العدول أى الانصراف والجار متعلق بكفروا وهو من الكفر بمعنى الشرك أو كفران النعمة ويقدر مضاف بعد الجار، والمعنى أن الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم الجسام التى أنعم بها على الخاص والعام ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمه، وأن تكون معطوفة على جملة الصلة والعدل بمعنى التسوية والجار متعلق به والكفر بأحد المعنيين *

والمعنى أنه سبحانه خلق هذه النعم الجسام والمخلوقات العظام التى دخل فيها كل ماسواه، ثم إن هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوون به غيره ممن لا يقدر عليها وهم في قبضة تصرفه ومهاد تربيته * (ثم) لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا أو للتوبيخ عليه كما قال ابن عطية * وجعلها أبو حيان لمجرد التراخي في الزمان وهو وإن صح هنا باعتبار أن كل ممتد يصح فيه التراخي باعتبار أوله والفور باعتبار آخره كما حقه النحاة إلا أن ما ذكر أوفق بالمقام * ونكتة وضع الرب موضع ضميره تعالى على كل تقدير تأكيد أمر الاستبعاد، ووجه جعل الباء متعلقة بـ يعدلون على أحد احتماليه وبكفروا على الاحتمال الآخر أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضى التوصل بالباء بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول، فالظاهر أنها حينئذ متعلقة بما قبلها * وما قاله المحقق التفزازي من أنه لا مخصص لكل من توجيهي (ربهم يعدلون) بواحد من العطفين يمكن دفعه بأن وجه تخصيص كل بما خصص به اتساق نظم الآية حينئذ وظهور شدة المناسبة بين ما عطف بـ ثم الاستيعادية وبين ما عطف عليه، وذلك لأنه إذا قيل مثلاً في الصورة الأولى إن الله تعالى استحق جميع المحامد من العباد فهم أن العدول عنه تعالى والاعراض عن حمده سبحانه في غاية الاستبعاد فيناسب أن يقال: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون عنه فلا يحمدونه ولا يلتفتون لفته، ولا يناسب أن يقال: إنهم يسوون به غيره إذ لم يسبق صريحاً وبالقصد الأولى ما ينفي التسوية * وإذا قيل مثلاً في الصورة الثانية: إنه جعل شأنه خلق هذه الأجسام العظام مما لا يقدر عليه أحد ناسب في الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوون به ما لا يقدر على شيء لأنهم لا يحمدونه ويعرضون عنه *

وقال بعض المحققين: إذا كان المعنى على الأول الحمد والثناء يستحق المنعم بهذه النعم الشاملة سائر الأمم فكيف يتأتى من الكفرة والمشركين المستغفرين في بحار إحسانه العدول عنه * وعلى الثاني المعروف بالقدرة على إيجاد هذه المخلوقات العظام التى دخل فيها كل ماسواه من الخاص والعام كيف يتسنى لهؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره وهم في قبضته، فوجه التخصيص في الأول أنه لا يخفى استبعاد انصراف العبد عن سيده وولى نعمته إلى سواه بخلاف التسوية فإن المنعم قد يساويه غيره ممن يحسن إلى غيره * وفي الثاني أن استبعاد التسوية عليه مما لا يكاد يتصور بخلاف العدول عنه فإنه قد يتصور لجهل العادل بحقه وما يليق بحقه فإن العدول لا ينافي عدم المعرفة بخلاف التسوية فإنه لا يسوى بين شيئين لا يعرفهما بوجه ما فتدبر *

واعترض غير واحد على العطف على الصلة بأنه لا وجه لضم ما لا دخل له في استحقاق الحمد

إلى ماله ذلك . ثم جعل المجموع صلة في مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليه . وأجيب بان في الكلام على ذلك التقدير إشارة إلى علو شأنه تعالى وعموم احسانه للمستحق وغيره حيث ينعم بمثل تلك النعم الجليلة على من لا يحمدوه ويشرك به جل شأنه ، وفي ذلك تعظيم مني عن كمال الاستحقاق . وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقع المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكأنه قيل الحمد لله جل جنباه عن أن يعدل به شيء لكن لا يخفى أن المحمود عليه يجب في المشهور أن يكون جميلا اختياريا ، وما ذكر ليس كذلك فعليه لا بد من التأويل ■

وذكر شيخ الاسلام في الاعتراض على العطف المذكور أن ما ينتظم في سلك الصلة المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقه أن يكون له دخل في ذلك الانباء في الجملة ولا ريب في أن كفرهم بمعزل عنه، وادعاء أن له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود كأنه قيل: الحمد لله الذي أنعم بمثل هذه النعم العظام على من لا يحمدوه تعسف لا يساعده النظام وتعكيس بأباه المقام كيف لا وسياق النظم الكريم كما تفصح عنه الآيات لتوخيح الكفرة ببيان غاية اسماهم في حقه سبحانه وتعالى مع نهاية احسانه تعالى إليهم لا بيان احسانه تعالى إليهم مع غاية اسماهم في حقه عز وجل كما يقتضيه الادعاء المذكور ، وبهذا اتضح أنه لا سبيل إلى جعل المعطوف من روادف المعطوف عليه لما أن حق الصلة أن تكون غير مقصودة الافادة فما ظنك بروادفها؟ وقد عرفت أن المعطوف هو الذي سبق له الكلام انتهى ■

ورد بأنه لا شك في أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذي أنعم بهذه النعم الجسام على من لا يحمدوه ولا تعسف فيه لبلاغته، وادعاء التعكيس ممنوع فإن المقام مقام الحمد كما تفيد الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولا يترك مقتضى مقام لأجل مقتضى مقام آخر إذ لكل مقام مقال . واعتراض أيضا بأنه لا يصح من جهة العربية لأن الجملة خالية من رابط يربطها بالموصول اللهم إلا أن يخرج على نحو قولهم: أبو سعيد رويت عن الخدرى حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل: ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الدور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغي حمل كتاب الله تعالى على مثله مع إمكان حمله على الوجه الصحيح الفصح . وأجيب بأنه لا يلزم من ضعف ذلك في ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطف عليها فكثيرا ما يغتفر في التابع ما لا يغتفر في غيره . والجواب بأن هذا العطف لا يحتاج إلى الرابط عجيب لأنه لم يقل أحدهم النحاة: إن المعطوف على الصلة يتم بحوز خلوه عن الرابط وغاية ما ذكروه أنه نكتة للربط بالاسم ■

واعترض شيخ الاسلام على احتمال أن يراد بالعدل العدول مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد بان كفرهم به تعالى لاسيا باعتبار ربوبيته أشد شناعة وأعظم جناية من عدوهم عن حمده سبحانه فجعل أهون الشرين عمدة في الكلام مقصودا بالافادة واخراج أعظمهما مخرج القيد المفروغ منه مالا عهدة له في الكلام السديد فكيف بالنظم التنزيل ، وأجيب بأنه لما كان المقام مقام الحمد ناسب التشنيع عليهم بذلك فلا يرد اعتراض الشيخ وقد ذكر هو قدس سره توجيها للآية وادعى أنه الحقيق بجزالة التنزيل، وحط عليه أنشباب فيه ولعل الأمر أهون من ذلك، والذي تصدح به كلماتهم أن صلة (يعدلون) على تقدير أن يكون من العدل بمعنى العدول متروكة ليقع الانكار على نفس الفعل، وإنما قدروا له مفعولا على تقدير أن يكون من العدل

بمعنى التسوية فقالوا : غيره أو الاوثان لأنه لا يحسن انكار العدل بخلاف انكار العدول، ونظر في ذلك بان مجرد العدول بدون اعتبار متعلقه غير منكر ألا ترى أن العدول عن الباطل لا يشكر فالظاهر اعتبار المتعلق إلا أنه حذف لأجل الفاصلة كما أن تقديم (بربهم) على احتمال متعلقه بما بعد لذلك، ويجوز أن يكون للاهتمام . وقال بعض المحققين : إن هذا وإن تراءى في بادىء النظر لكنه عند التحقيق ليس بوارد لأن العدول وإن كان له فردان أحدهما مذموم وهو العدول عن الحق إلى الباطل ومدوح وهو العدول عن الباطل إلى الحق لكن العدول الموصوف به الكفار لا يحتمل الثاني فلتعينه لا يحتاج إلى تقدير متعلق وتنزيله منزلة اللازم أبلغ عند التأمل بخلاف التسوية فإنها من النسب التي لا تتصور بدون المتعلق فلذا قدره . ومن هذا يعلم أن تنزيل الفعل منزلة اللازم الشائع فيما بينهم إنما يكون أو يحسن فيما ليس من قبيل النسب . هذا وأخرج ابن الضريس في فضائل القرآن . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن كعب قال : فتحت التوراة بالحد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وختمت بالحد لله الذي لم يتخذ ولدا إلى قوله سبحانه وتعالى وكبره تكبيرا .

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ) استئناف مسوق لبيان كفرهم بالبعث والخطاب وإن صح كونه عاما لكنه هنا خاص بالذين كفروا كما يدل عليه الخطاب الآتي ففيه التفات . والنكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ، وتخصيص خلقهم بالذكر من بين سائر أدلة صحة البعث مع أن ما تقدم من أظهر أدلته لما أن دليل الانفس أقرب إلى الناظر من دليل الآفاق الذي في الآية السابقة . ومعنى خلق المخاطبين من طين أنه ابتداء خلقهم منه فإنه المادة الأولى لما أنه أصل آدم عليه الصلاة والسلام وهو أصل سائر البشر ، ولم ينسب سبحانه الخلق إليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوق منه حقيقة وكفاية ذلك في الغرض الذي سيق له الكلام توضيحا لمنهاج القياس ومبالغة في إزاحة الشبهة والالتباس ، وقيل في توجيه خلقهم منه : إن الانسان مخلوق من النطفة والطمت وهما من الأغذية الحاصلة من التراب بالذات أو بالواسطة .

وقال المهدوي في ذلك : إن كل انسان مخلوق ابتداء من طين الخبر «ما من مولود يولد إلا ويذر على نطفته من تراب حفرته» . وفي القلب من هذا شيء ، والحديث إن صبح لا يخلو عن ضرب من التجوز ، وقيل : الكلام على حذف مضاف أي خلق آباءكم . وأياما كان ففيه من وضوح الدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه على البعث ما لا يخفى فإن من قدر على إحياء ما لم يشم رائحة الحياة قط كان على إحياء ما قارنها مدة أظهر قدرته (ثُمَّ قَضَىٰ) أي قدر وكتب (وَأَجَلًا) أي حداً معيناً من الزمان للدوت . و(ثم) للترتيب في الذكر دون الزمان لتقدم القضاء على الخلق . وقيل : الظاهر الترتيب في الزمان ، ويراد بالتقدير والكتابة ما تعلم به الملائكة وتكتبه كما وقع في حديث الصحيحين «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد» .

(وَأَجَلٌ مُّسَمًّى) أي حد معين للبعث من القبور . وهو مبتدأ وصح الابتداء به لتخصيصه بالوصف أو لوقوعه في موقع التفصيل و(عنده) هو الخبر، وقنوينه لتفخيم شأنه وتهويل أمره . وقدم على خبره الظرف

مع أن الشائع في النكرة المخبر عنها به لزوم تقديمه عليها وفاء بحق التفضيم، فإن ما قصد به ذلك حقيق بالتقديم فالمعنى وأجل أى أجل مستقل بعلمه سبحانه وتعالى لا يقف على وقت حلوله سواء جل شأنه لإجمالاً ولا تفصيلاً. وهذا بخلاف أجل الموت فإنه معلوم إجمالاً بناء على ظهور أماراته أو على ما هو المعتاد في أعمال الإنسان ■ وقيل : وجه الاخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنه من نفس المغيبات الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى ، والاول أيضا وإن كان لا يعلمه الا هو قبل وقوعه كما قال تعالى : (وما تدرى نفس باى ارض تموت) لكننا نعلمه للذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم سواء أريد به آخر المدة أو جملتها متى كان وكم مدة كان ■

وذهب بعضهم إلى أن الاجل الاول ما بين الخلق والموت ■ والثاني ما بين الموت والبعث . وروى ذلك عن الحسن . وابن المسيب . وقتادة . والضحاك . واختاره الزجاج . ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه حيث قال : قضى أجلا من مولده إلى مماته وأجل مسمى عنده من الممات إلى البعث لا يعلم ميقاته أحد سواه سبحانه فإذا كان الرجل صالحا واصلا لرحمه زاد الله تعالى له في أجل الحياة من أجل الممات إلى البعث وإذا كان غير صالح ولا واصل نقصه الله تعالى من أجل الحياة وزاد في أجل الممات ، وذلك قوله تعالى : (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) وعليه فعنى عدم تغير الاجل عدم تغير آخره ، وقيل : الاجل الاول الزمن الذي يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا والاجل الثاني أجل الآخرة الذي لا آخر له . ونسب ذلك إلى مجاهد . وابن جبير . واختاره الجبائي .

ولا يخفى بعد إطلاق الاجل على المدة الغير المتناهية ، وعن أبي مسلم أن الاجل الاول أجل من مضى والثاني أجل من بقى ومن يأتى ، وقيل : الاول النوم والثاني الموت . ورواه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأيده الطبرسى بقوله تعالى : (ويرسل الاخرى إلى أجل مسمى) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أخا الموت لكنه لم تعد تسميته أجلا وإن سمي موتا ، وقيل : إن كلا الأجلين للموت ولكل شخص أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمر في خبر «إن صلة الرحم تزيد في العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغير ولا يطلع عليه غيره عز شأنه وكثير من الناس قالوا : إن المراد بالزيادة الواردة في غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة ، وقيل : المراد طول العمر ببقاء الذكر الجليل كما قالوا : ذكر الفتى عمره الثاني وضعفه الشهاب ، وقيل : الاجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خبر مبتدأ محذوف (عنده) خبر بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعد الوجوه ■ (ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ۚ) أى تشكون في البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان ، وعن الراغب المرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع إذا مسح للدر . ووجه المناسبة في استعماله في الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذى هو كاللبن الخالص من بين فرث ودم . قيل : الامتراء الجحد ، وقيل : الجدل . وأياما كان فالمراد استبعاد امترائهم في وقوع البعث وتحقيقه في نفسه مع شهادتهم في أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية فان من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء من ذلك كان أوضح اقتدارا على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارنته مدة . ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

السابقة آنفا لا يلائم مساق النظم الكريم، وتوجيه الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول مع أن المخاطبين جازمون بانتفاء البعث مصرون على جموده وإنكاره كما ينبغي عنه كثير من الآيات للدلالة على أن جزمهم ذلك في أقصى مراتب الاستبعاد والاستنكار.

وذكر بعض المحققين أن الآية الأولى دليل التوحيد كما أن هذه دليل البعث، ووجه ذلك بأنها تدل على أنه لا يليق الثناء والتعظيم بشيء سواه عز وجل لأنه المنعم لا أحد غيره ويأزم منه أنه لا معبود ولا إله سواه بالطريق الأولى، وزعم بعضهم أنها لا تدل على ذلك إلا بملاحظة برهان التمانع إذ لو قطع النظر عنه لا تدل على أكثر من وجود الصانع، ومنشأ ذلك حمل الدلائل على البرهان العقلي أو مقدماته التي يتألف منها أشكاله وليس ذلك باللازم. ومن الناس من جعل الآية الأولى أيضا دليلا على البعث على منوال قوله تعالى: (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ﴾ جملة من مبتدأ عائد إليه سبحانه كما قال الجمهور وخبر معطوفة على ما قبلها مسوقة لبيان شمول أحكام الهيته لجميع المخلوقات وإحاطة عليه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالهم المؤدية إلى الجزاء إثر الإشارة إلى تحقق المعاد في تضاعيف ما تقدم، والحمل ظاهر الفائدة إذا اعتبر ما يأتي وإلا فهو على حد - أنا أبو النجم وشعري شعري -، وقوله تعالى: ﴿فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ متعلق - على ما قيل - بالمعنى الوصفي الذي تضمنه الاسم الجليل كما في قولك: هو حاتم في طي. على معنى الجواد.

والمعنى الذي يعتبر هنا يجوز أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أعنى المعبود أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال إلا أنه يلاحظ في هذا المقام ما يقتضيه منها أو ما يدل عليه التركيب الحصري لتعريف طرفي الإسناد فيه من التوحيد والتفرد بالالوهية أو ما تقرر عند الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة فكانه قيل: وهو المعبود فيهما أو وهو المالك والمتصرف فيهما حسبا يقتضيه المشيئة المبينة على الحكم البالغة أو وهو المتوحد بالالوهية فيهما أو وهو الذي يقال له: الله فيهما لا يشرك به شيء في هذا الاسم، ومعنى ذلك مجرد ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمن ذلك الاسم الجليل ويكفي مثل ذلك في تعلق الجار لا أنه يحمل لفظ الله على معناه اللغوي أو على نحو المالك والمتصرف أو المتوحد أو يقدر القول على كل تقدير يندفع ما يقال: إن الظرف لا يتعاق باسم الله تعالى لجموده ولا بكان لأنه حينئذ يكون ظرفا لله تعالى وهو سبحانه وتعالى منزّه عن المكان والزمان. ومن الناس من جوز تعلقه بكان على أنه خبر بعد خبر والكلام حينئذ من التشبيه البليغ أو كناية على رأى من لم يشترط جواز المعنى الأصلي أو استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة التي حصلت من إحاطة عليه سبحانه وتعالى بالسموات والأرض وبما فيها بحالة بصير تمكن في مكان ينظره وما فيه والجامع بينهما حضور ذلك عنده.

وجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله في لازم معناه وهو ظاهر، وإن يكون استعارة بالكناية بأن شبه عز اسمه بمن تمكن في مكان وأثبت له من لوازمه وهو عليه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحذور في شيء. وعليه يكون قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾ أي ما أسررتموه وما جهرتكم به من الأقوال أو منها ومن

(٢ - ١٢ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

الأفعال بيانا للبراد وتوكيدا لما يفهم من الكلام . وتعليق عليه سبحانه بما ذكر خاصة مع شموله لجميع من في السموات وصاحبيتها لانسحاق النظم الكريم الى بيان حال المخاطبين وكذا يعتبر بيانا على تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسم الجليل من صفات الكمال عند تعلق الجار على ما علمت فان ملاحظته من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل حسبما تقدم مستتبعة لملاحظة عليه تعالى المحيط حتما ■

وعلى التقادير الآخر لا مساغ كما قيل لجعله بيانا لأن ما ذكر من العلم غير معتبر في مفهوم شئ . من المعبودية واختصاص اطلاق الاسم عليه تعالى ، وكذا مفهوم المتوحد بالالوهية فكيف يكون هذا بيانا لذلك . واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحد غير كاف في البيانية ، وقيل في بيانها على تقدير اعتبار المتوحد بالالوهية : إن حصر الالوهية بمعنى تدبير الخلق ، ومن تفرد بتدبير جميع أمور أحد لزمه معرفة جميعها حتى يتم له تدبيرها فلا حظة المتوحد بالالوهية مستتبعة لملاحظة عليه تعالى المحيط على طرز ما تقرر في ملاحظة اسمه عز اسمه من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل على الوجه المتقدم ■

ومن هذا يعلم اندفاع ما أورد على احتمال تعلق الجار السابق باعتبار ملاحظة المتوحد بالالوهية من أن التوحد بها أمر لا تعلق له بمكان فلا معنى لجمله متعلقا بمكان فضلا عن جميع الامكنة فان تدبير الخلق بما يتعلق بما في حيز الجار من الحيز ، وكذا بما فيه . وتعقب ذلك بمنع تفسير الالوهية بما ذكر ؛ ولعل الجملة على هاتيك التقادير خبر ثالث ، وقد جوز غير واحد الاخبار بالجملة بعد الاخبار بالمفرد ، وبعضهم جعلها كذلك مطلقا ، والقربنة على إرادة المراد من الجملة الظرفية حيثئذ عقلية ، وهي أن كل أحد يعلم أنه قدس وتعالى منزّه عما يقتضيه الظاهر من المكان ، وذلك كما في قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) إذ لم يردف بما يبينه وجوز أن تكون كلاما مبتدأ وهو استئناف نحوي . ووجه غير واحد لخلوه عن التكلف أو استئناف بياني ويتكلف له تقدير سؤال ، وقيل : إن الجملة هي خبر (هو) والاسم الجليل بدل منه والظرف متعلق بـ يعلم . ويكفي في ذلك كون المعلوم فيما ذكر ولا يتوقف على كون العالم فيه ليلازم تحيزه سبحانه وتعالى المحال . وهذا كما قيل . كقولك : رميت الصيد في الحرم فانه صادق إذا كنت خارجه والصيد فيه . ونقل بعض المدققين عن الامام الترمذى في الايمان إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل كما إذا قلت : إذا ضربت في الدار أو في المسجد فان كان معا فيه فالأمر ظاهر وإن كان الفاعل فيه دون المفعول أو بالعكس فان كان الفعل مما يظهر أثره في المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمعتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمعتبر كون الفاعل فيه فلذا قال بعض الفقهاء : لو قال إن شتمته في المسجد أو رميت اليه فكذا فشرط حثه كون الفاعل فيه . وإن قال : إن ضربته في المسجد أو جرحته أو قتله أو رميته فكذا فشرطه كون المفعول فيه . وفرق بين الرمي المتعدى بالي والمتعدى بنفسه بأن الأول إرسال السهم من القوس بنية وذلك مما لا يظهر له أثر في المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل . والثاني إرسال السهم أو ما يضاهيه على وجه يصل إلى المرمى اليه فيؤثر فيه ولذا عد كل منهما في قبيل . وعلى هذا يشكل ما نحن فيه لأن العلم لا يظهر له أثر في المعلوم فيلزم أن يكون الكلام من قبيل شتمته في المسجد ويحى المحال . وكون العلم هنا مجازا عن المجازاة وهي مما يظهر أثرها في المفعول فيكون الكلام من قبيل إن ضربته في المسجد ويكفي كون المفعول فيه دون الفاعل في القلب منه شئ . على أن كون المفعول هنا أعنى مخاطبين وجههم في السموات مما لا وجه له

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المقارنة للكائنة في السموات ونفوسكم المقارنة لابدانكم الكائنة في الارض تعسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للؤمنين وقد كان فيما قبل للكافرين فتقوت المناسبة والارتباط، ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة وظاهر أن سرهم وجهرهم في السموات • وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجهرهم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شيء في أى مكان كان لا أنهما يكونان في السموات أيضا ، وقيل : المراد بالسر ما كتم عنهم من عجائب الملك وأسرار المملوكات عالم يظلموا عليه وبالجهر ما ظهر لهم من السموات والارض. وإضافة السر والجهر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشيء كما لا يخفى •

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعلقا بالمصدر على سبيل التنازع ، واعترض بأن معمول المصدر لا يتقدم عليه ، ويلزم أيضا التنازع مع تقدم معمول . وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم معمول ومن يقول: يجوز تقديم الظرف على المصدر لتوسيعهم فيه ما لم يتوسع في غيره ، ونقل عن ابن هشام أنه قال : إنما يمتنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك فليس مما منعه ، وقال مولانا صدر الدين : يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بآله في قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله) مع أن إلهامصدر وصرح بتعلقه به غير واحد فان أول بالصفة مثل المعبود فيؤول السرو الجهر بالظاهرة وعن أبى على الفارسي أنه جعل (هو) ضمير الشأن (والله) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير الشأن أى الشأن والقصة ذلك ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣٠ ﴾ أى ما تفعلونه لجلب نفع او دفع ضر من الاعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلانية . وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجهر لظاهر كمال الاعتناء به لانه مدار فلك الجزاء وهو السر في إعادة (يعلم) . ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم . وتفسير المكتسب بجزاء الاعمال من الثوبات والعقوبات غير ظاهر . وكذا حمل السر والجهر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعده .

﴿ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ كلام مستأنف سيق ليان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالكلية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد واثباتهم في البعث واعراضهم عن بعض أدلته . والاعراض عن خطايهم للايدان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقتضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جنائياتهم لغیرهم ذما لهم وتقييحا لحالهم . فانافية وصيغة المضارع للحكاية الحال الماضية كما أشار اليه العلامة اليبضاوى والله تعالى دره أول الدلالة على الاستمرار التجددى ، ومن الأولى زيادة للاستغراق أو لتأكده ، والثانية للتبعيض وهى متعلقة بحذوف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية ، وجعلها ابن الحاجب للتيين لأن كونها للتبعيض يناهى كون الأولى للاستغراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضا من الآيات . ورد بأن الاستغراق ههنا لآية متصفة بالاثبات ففى وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يخلو عن نظر .

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع تهويل ما جتروا عليه في حقها .

والمراد بها إما الآيات التنزيلية أو الآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وغيرها من تعاجيب المصنوعات. والاثبات على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني بمعنى الظهور على ما قيل. ويفهم من كلام بعض المحققين أنه مطلقاً بمعنى الظهور استعماله في لازم معناه وهو المجيء الذي لا يوصف به إلا الأجسام مجازاً لا كناية كما قيل. وحاصل المعنى على الأول ما تنزل إليهم آية من الآيات القرآنية الجليلة الشأن التي من جملتها هاتيك الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى شأنه المنبئة عن جريان أحكام ألوهيته على كافة الكائنات وإحاطة علمه بجميع أحوال العباد وأعمالهم الموجبة للقبال عليها والايان بها.

﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ما ظهر لهم ماية من الآيات التكوينية التي من جملتها ما ذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدةانيته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدى إلى الايمان بمكونها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء أو ترك النظر مجاز على ما حققه البعض. وفسر شيخ الاسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متعلقة بمعرضين. والتقديم لرعاية الفواصل والجملة بعد إلا. كما قال الكرخي. في موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتي أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهي مشتملة على ضمير كل منهما. وإثارها على أعرضوا عنها كما وقع مثله في قوله تعالى (وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اتيان الآيات.

وفي الكلام إشارة إلى غاية انهما كهم في الضلال حيث آذن أن اعراضهم عما يأتيهم من الآيات أن الاثبات كما يفصح عنه كلمة (لما) في قوله تعالى ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فإن الحق عبارة عن القرآن الذي أعرضوا عنه حين أعرضوا عن كل آية آية منه. وعبر عنه بذلك اظهارا لسكال فظاعة ما فعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات الآيات التنزيلية. كما هو الاظهر على ما قرره مولانا شيخ الاسلام. لترتيب ما بعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقع عقبيه أو حاصل بسببه بل على أنه عينه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباري حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو مما لا يتصور صدوره من أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم البين البطلان وترتب عليه بالفاء إظهارا لغاية بطلانه. ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل آن المجيء تأكيذاً لشناعة فعلهم الفظيع. وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخلية على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعرضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لا يمكن لعاقل تكذيبه أصلاً من غير أن يتدبروا في حاله ومآله ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشواهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال اتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذي هو أعظم الآيات واختار في البحر كون الفاء سببية وما بعدها مسبب عما قبلها. وجوز أيضاً كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها. فقد قال الرضي: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى: (أخرج منها فأنك وجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تفيد الترتيب حينئذ أم لا؟ لم يصرح الرضي

بشي من ذلك، ويفهم كلام البعض انها للترتيب والتعقيب أيضا .

واستشكل بأن السبب متقدم على المسبب لامتدح إياه . وتكلف صاحب التوضيح لتوجيهه بأن ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية . ورد بانها لا تنأى في كل محل ، وفي التلويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلة باعتبار أنها تدوم فتتراخي عن ابتداء الحكم ، وفي شرح المفتاح الشريفي فإن قلت : كيف يتصور ترتيب السبب على المسبب ؟ قلت : من حيث أن ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب انتهى . وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقا . لكن ظاهر كلام النجاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كما كرم زيدا فانه أبوك ، واعبد الله فان العبادة حق إلى غير ذلك فالوجه الأول أولى . وليست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة اليبضاوى في بيان معنى الآية كأنه قيل : لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لا تقدر جواب لما لأن جوابها الماضى لا يقترن بالفاء على الفصحى فكيف يقدر للفاء ما يقتضى عدوها فإمراد العلامة إلا بيان حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء . نعم قيل : إن هذا المعنى مما ينبغي تنزيهه التنزيل عنه وفيه تأمل .

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب يجرى في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية القرآنية لتغاير الاعراض والتكذيب فيها . والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝ ﴾ للترتيب أيضا بناء على أن ما تقدم ذكره أمرا عظيما يقتضى ترتب الوعيد عليه ، وقيل : يستهزئون أيذانا بأن ما تقدم كان مقرونا بالاستهزاء .

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطوفا محذوفا أى فكذبوا بالحق واستهزؤا به . ولا يخفى أن ذلك مما لا ضرورة إليه . وماعبرة عن الحق المذكور . وعبر عنه بذلك فهو لا أمره بإيهامه وتعليل الحكم بما في حيز الصلة . والانباء جمع نبأ وهو الخبر الذى يعظم وقعه . والمراد بانباء القرآن التى تأتىهم ويتحقق مدلولها فيهم ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل والسبي والجلاد ونحو ذلك من العقوبات العاجلة ، وقيل : المراد ما يعم ذلك والعقوبات التى تحمل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه ، وقيل : المراد بانباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الاسلام وعلو كلمته : وظاهر ما يأتى من الآيات يرجع الأول . وصرح بعض المحققين بأن إضافة (انباء) بيانية وهو احتمال مقبول . وادعاء أنه مقحم وإن المعنى سيظهر لهم ما استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لا وجه له إذ لا داعى لاقحامه . وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفى الشعراء (فقد كذبوا . فسيأتيهم) بدون قيد الكذب والتنفيس بالسين لأن الانعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستتر في فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الأول . وناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجىء بالسين .

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ ﴾ استئناف مسوق لتعيين ما هو المراد بما تقدم ، وقيل : شروع في توبيخهم ببذل النصيحة لهم والأول أظهر . والرؤية عرفانية ، وقيل : بصرية ، والمراد في أسفارهم وليس بشئ . وهى على التقديرين تستدعى مفعولا واحدا . (كم) استفهامية كانت أو خبرية معلقة لها عن العمل مفيدة للتكثير سادة مع ما في حيزها مسد مفعولها . وهى منصوبة بأهلكنا على المفعولية . وهى عبارة

عن الاشخاص . وقيل : إن الرؤية عليه تستدعي مفعولين والجملة سادة مسددهما .و (من قرن) يميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الأعصار سمووا بذلك لاقتراانهم مدة من الزمان فهو من قرنت . واختلاف في مقدار تلك المدة فقول : مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ، وقيل : سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الأوسط في أعمار أهل كل زمان . ولما كان هذا لا ضابط له يضبط قال الزجاج : إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم على ما جرت به عادة الله تعالى . ويحتمل أن يعبّر بذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قيض لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها أمر دينها . وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة في الزمان المعين وفي أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تحشم تقدير مضاف أو ارتكاب تجوز . وجوز بعضهم انتصاب (م) على المصدرية باهـ لكتنا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمنة وهو تكلف . ومن الأولى ابتدائية متعلقة باهـ لكتنا . وهمة الانكار لتقرير الرؤية . والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذوبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار كم أمة أهلكنا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح . وعاد . وثمود . وقوم لوط . وأضرابهم فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وقوله تعالى : ﴿ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل ما كان حالهم ؟ وقال أبو البقاء : إنه في موضع جر صفة (قرن) لأن الجمل بعد النكرات صفات لاحتياجها إلى التخصيص . وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعبه مولانا شيخ الاسلام بأن تنوينه التفخيمي مفعول له عن استدعاء الصفة . على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الأربع مفروغا عنه غير مقصود لسياق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حينئذ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن موصوفين بكذا وكذا وبأهلكنا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفخيمي لا يأتي الوصف . وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى . وأما ما ذكره بعد فقد قال الشهاب : إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيرهم (فأهلكناهم) الخ الآتي بقولهم لم يفسد ذلك عنهم شيئاً . وتمكين الشيء في الأرض - على ما قيل - جعله قاراً فيها . ولما لزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقول تارة مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه) وأخرى مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : (إنا مكنا له في الأرض) حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر . ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ ﴾ بعد ما تقدم كأنه قيل في الأول : مكناهم وفي الثاني ما لم نمكنكم .

وفي التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحته ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل (ردف لكم) . ولام الراغب في مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنته أبلغ من مكنته له . ولذلك خص المتقدمين بالمقدمين والمتأخرين بالمأخرين و(ما) إمام موصولة صفة لمخدوف تقديره التمكين الذي لم تمكنته لكم أو نكرة موصوفة أي تمكينا لم تمكنته . وعليهما فهي مفعول مطلق والمائد إليها من الصلة أو الصفة مخدوف . وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير إليه ما روى عن قتادة أي أعطيتهم ما تمكّنوا به من أنواع التصرف ما لم تعطكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أي مدة عدم تمكينكم ولا يخفى بعده والخطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : المؤمنين . والظاهر الاول والالتفات لما في مواجعتهم بضعف حالهم من التبكيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتبه من أول الأمر ، وهي نكتة في الالتفات لم يعرج عليها أهل المعاني ■

(وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ) أى المطر كما روى عن هرون التيمي . ونسب إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أيضا . وقيل : السحاب واستعمالها في ذلك مجاز مرسل . وقيل : هي على حقيقتها بمعنى المظلة والمجاز في اسناد الارسال اليها لأن المرسل ماء المطر وهي مبدأ له . وفيه من المبالغة ما لا يخفى . والارسال والانزال - كما في البحر - متقاربان في المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً (عَلَيْهِمْ مَدْرَارًا) أى غزيراً كثير الصب ، وهو صيغة مبالغة يستوى فيه المذكرو والمؤنث ، وهو حال من السماء والظرف متعلق بأرسلنا (وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ) أى صيرناها (تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمْ) أى من تحت مساكنهم . والمراد أنهم عاشوا في الخصب والريف بين الانهار والثمار . والجملة في موضع المفعول الثاني لجعلنا ولم يقل سبحانه : أجرنا الانهار كما قال عز شأته : (أرسلنا السماء) لا يذان بكونها مسخرة مستمرة الجريان لالان النهر لا يكون إلا جارياً فلا يفيد الكلام لان النظم حينئذ ناظر الى كونه من تحتهم فالفائدة ظاهرة ، ولو كان ما ذكر صحيحاً لما ورد في النظم الكريم كقوله تعالى : (تجرى من تحتها الانهار) واستظهر كون الجعل بمعنى الانشاء والايجاد وهو مخصوص به تعالى فلنا غير الاسلوب . وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول . وليس المراد - على ما قيل - بتعداد هاتيك النعم العظام الفائضة عاينهم بعد ذكر تمكينهم بيان عظم جنايتهم في كفرانها واستحقاقهم بذلك لاعظم العقوبات بل بيان حيازتهم لجميع أسباب نيل المآرب ومبادئ الامن من المكارة والمعاطب وعدم اغناء ذلك عنهم شيئاً . وينبئ عن عدم الاغناء عند جمهور المفسرين •

قوله تعالى : (فَأَهْلَكْنَاهُمْ بَدُونَهُمْ) والفاء للتعقيب . وقيل : نصيحة . والمراد فكفروا فاهلكناهم . ورجح الاول ، والباء للسببية أى أهلكنا كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصهم من الذنوب كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام (وَأَنشَأْنَا) أى أوجدنا (مِنْ بَعْدِهِمْ) أى بعد اهلاكهم بسبب ذلك (وَقَرْنَا آخَرِينَ) بدلا من الهالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاضده أن يهلك قرنا ويخلق بلاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشئ مكانهم آخريين يعمر بهم البلاد فهو كالتميم لما قبله نحوه قوله تعالى : (ولا يخاف عقابها) وفيه إشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق أحدهم نسلهم اجعلهم آخريين ومنهم من بعدهم (وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ) استئناف سبق بطريق تلوين الخطاب لبيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يتفرع عنها من الاقاويل الباطلة إثر بيان مام فيه من غير ذلك ■

وعن السكلي : وغيره أنها نزلت في النضر بن الحرث . وعبد الله بن أبي أمية . ونوفل . بن خويلد لما قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد ان تؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله تعالى وأنت رسول الله ، والكتاب المكتوب ، والجار بعده متعلق بمحذوف وقع صفة له أو متعلق به . وقيل : إن جعل اسما كالامام فالجار في موضع الصفة له ، وإن جعل مصدراً بمعنى المكتوب فهو متعلق به •

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمها ، وقرى بهما معرب كراسة كاتيل، ومن نص على أنه غير عربي الجو البقي ، وقيل : إنه مشترك ومعناه الورق ، وعن قتادة الصحيفة ، وفي القاموس القرطاس مثناة القاف وكجعفر ودرهم الكاغد، وقال الشهاب : هو مخصوص بالمسكتوب أو أعم منه ومن غيره . ﴿ فَلَسُوهُ ﴾ أى الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهري المس باليد فقوله تعالى : ﴿ بَأْيَدِهِمْ ﴾ لزيادة التعيين ودفع احتمال التجوز الواقع في قوله تعالى : (وأنا لمسنا السماء) أى تفحصنا ، وقيل : إنه أعم من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً . وقيل : إنما قيد بذلك لأن الاحساس باللمس يكون بجميع الاعضاء ولليد خصوصية في الاحساس ليست لسايرها . وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد في أن يكون ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم بل يندفع لكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام وليس بشئ كما لا يخفى . وقيل : إن ذكر اليد ليفيد أن اللبس كان بكتلتا اليدين ولا يظهر وجه الافادة . وتخصيص اللبس لأنه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعنت : إنما سكرت أبصارنا .

واعترض بأن اللبس هنا إنما يدفع احتمال كون المرقى مخيلاً وأما نزوله من السماء فلا يثبت به . وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصرى في النزول بالادراك اللمسى في المنزل يحزم العقل بديهياً بوقوع المبصر جزماً لا يحتمل النقيض فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفي في الاجاز كما لا يخفى . وقال ابن المنير الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أى فقرؤه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . وقوله تعالى : ﴿ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام . والمراد لقالوا تعنتا وعنادا للحق . وإنما وضع الموصول موضع الضمير للتنصيص على اتصافهم بما في حيز الصلة من الكفر الذى لا يكفر - كما قيل - حسن موقعه باعتبار معناه اللغوى أيضاً ، وجوز أن يكون المراد بهم قوم معهودون من الكفرة فحديث الوضع حينئذ موضوع و(إن) في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ هَذَا ﴾ أى الكتاب نافية أى ما هذا ﴿ الْأَسْحَرُ مَبِينٌ ﴾ أى ظاهر كونه سحراً ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف لبيان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الأول ، وقيل : إنه معطوف على جواب لو ويقتفر في الثواني ما لا يقتفر في الاوائل . واعترض بأن تلك المقالة الشنعاء ليست مما يقدر صدوره عنهم على تقدير تنزيل الكتاب المذكور بل هي من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملفقة التى يتعملون بها كلباضات عليهم الحيل وعيت بهم العلل . وأجيب بأنه لا بعد في تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التنزيل لأنه بما يوقع السكافر المعاند في حيص بيص فلا يدري بماذا يقابله أى شئ يشبث به . وكلمة (لولا) هنا للتخصيص، والمقصود به التوخيخ على عدم الاتيان بملك يشاهد معه حتى تنتفى الشبهة بزعمهم .

أخرج ابن المنذر . وابن أبى حاتم عن محمد بن اسحق قال : «دعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وكلمهم فابلغ اليهم فيما بلغنى فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب . والنضر بن الحرث بن كلدة . وعبد بن عبد يغوث . وأبى بن مخلف بن وهب . والعاص بن وائل بن هشام : لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

معك فانزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل الخ أى هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم ، ولعل هذا نظير ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جل شأنه: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه ﷺ يحدث الناس عنه وينذرهم . أجيب عنه بان ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتغاله على المتباينين فان انزال الملك على صورته يقتضى اتفعا . جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعى عدم انزاله على صورته، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى: (وَلَوْ أَنزَلْنَا) عليه (مَلَكًا) على صورته الحقيقية فشاها—دوه باعينهم: (لَقَضَى الْأَمْرَ) أى لاتم أمر اهلاكهم بسبب مشاهدتهم له لمزيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اللياقة ■

وقد قيل: إن جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم هم إنما رأوا الملك في صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي ﷺ رآه كذلك مرتين مرة في الأرض بجياد ومرة في السماء ، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الاحاديث الصحيحة والذي صح من رواية الترمذى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين كما ذكر على صورته الاصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الانبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك، ولم يرد هذا كما قال ابن حجر وناهيك به حافضا في شيء من كتب الآثار ، واما رؤية النبي ﷺ وكذا رؤية غيره من الانبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الاصلية فهي جائزة بلاريب، وظاهر الاخبار وقوعها أيضا لنبيينا عليه الصلاة والسلام ، وأما وقوع رؤية سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شيء لانقيلا ولا اثباتا ، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة كلهم كصورته عليه الصلاة والسلام في العظم ، وخبر الخصمين والاضياف لابراهيم . ولوط . وادود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الانبياء للملائكة بصورة آدميين وهى لا تستلزم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلزمت رؤية نبيينا ﷺ جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبي رضى الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام إياهم إلا بالصورة الادمية وهو خلاف ما تفهمه الاخبار، وبناء الفعل الاول في الجواب للفاعل سندنا إلى نون العظمة مع كونه في السؤال مبنيًا للفعول لتحويل الامر وتربية المهابة، وبناء الثانى للفعول للجري على سنن الكبرياء . وكلمة (ثم) في قوله تعالى: (ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ ۝ ٨) أى لا يملكون بعد إنزاله ومشاهدتهم له طرفة عين فضلا عن ان يحظوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم شبهة للتنبية على بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الاظهار فان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة، وقيل: إنها الإشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتاملوا * واعترض بان قوله سبحانه: (ثم لا ينظرون) عطف على قوله عز وجل: (لقضى) ولا يمهـل للتامل بعد قضاء الامر ■

وقيل في سبب اهلاكم على تقدير انزال الملك حسبما اقترحوه: إنهم إذا عاينوه قد نزل على رسول الله ﷺ في صورته الاصلية وهى ماية لاشيء أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من إهلاكم فان سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم بمن كفر بعد نزول ما اقترح . وروى هذا عن قتادة ، وقيل: إنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية ملجئة قال تعالى : (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) فيجب اهلاكم لثلاث يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف وهو لا يبقى مع الاجلاء . وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتسنى إلا على قواعد المعتزلة وهي أو هن من بيت المنكوت ومع هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتتبع ، وذكر بعض الفضلاء ان هذا الوجه ينافي ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون اذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وان الايمان إيمان يأس .

وقال ابن المنير: لا يحسن أن يجعل سبب مناجرتهم بالملك وضوح الآية في نزول الملك فانه ربما يفهم من ذلك أن الآيات التي لزمهم الايمان بها دون نزول الملك في الوضوح وليس الامر كذلك ، فالوجه والله تعالى أعلم أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم انهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزاً لا المعجز الخاص فاذا أجيبوا على وفق مقترحهم فلم يجمع فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة ، ولعل الوجه الذي عولنا عليه هو الاول ، وقد أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . والاعتراض عليه بأن (لا ينظرون) يدل على اهلاكم لا على هلاكهم بروية الملك يندفع بما أشرنا اليه كما لا يخفى . وليس بتكلف يترك له كلام ترجمان القرآن ، وقد أشير إلى الثاني بقوله سبحانه :

(وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا) على أن الضمير الأول للذير المحدث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام والضمير الثاني للملك لا المارجع اليه الاول أي ولو جعلنا الذير الذي اقترحم انزاله ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعتكم معاينة الملك على هيكله الاصل ، وفي إثبات « رجلاً » على بشرأ ايذان على ما قيل بأن الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها .

والعدول عن ولو أنزلناه ملكاً إلى ما في النظم الجليل يعلم سره مما تقدم في بيان المراد ، وقيل : العدول لرعاية المشاكلة لما بعد . ووجه شيخ الاسلام عدم جعل الضمير الأول للملك المذكور قبل بأن يعكس ترتيب المفعولين ويقال : ولو جعلناه نذيراً لجعلناه رجلاً مع فهم المراد منه أيضاً بأنه لتحقيق أن مناط إبراز الجعل الاول في معرض الفرض والتقدير ومدار استلزامه للثاني إنما هو ملكية النذير لا نذيرية الملك ، وذلك لأن الجعل حقه أن يكون مفعوله الاول مبتدأ والثاني خبراً لكونه بمعنى التصيير المنقول من صار الداخل على المبتدأ والخبر ، ولا ريب في أن مصب الفائدة ومدار الزوم بين طرفي الشرطية هو محمول المقدم لا موضوعه حيث كانت « لو » امتناعية أريد بيان انتفاء الجعل الاول لاستلزامه المحذور الذي هو الجعل الثاني وجب أن يجعل مدار الاستلزام في الاول مفعولاً ثانياً لا محالة ولذلك جعل مقابله في الجعل الثاني كذلك إبرازاً لكمال التنافي بينهما الموجب لانتفاء الملزوم ولا يخلو عن حسن . وجوز غير واحد كون قوله تعالى : (ولو جعلناه) الخ جواب اقتراح ثان ، وذلك أن الكفرة اقتراحين ، أحدهما أن ينزل على الرسول ﷺ ملك في صورته الاصلية بحيث يعاينه القوم ، والآخر أن ينزل إلى القوم ويرسل اليهم مكان الرسول البشر ملك فانهم كما كانوا يقولون : لو أنزل على

محمد ﷺ ملك فيكون معه نذيرا كانوا يقولون: (ما هذا الا بشر مثلكم ولو شاء الله لانزل ملائكة) فأجيبوا عن قولهم الاول بقوله سبحانه وتعالى: (ولو انزلنا ملكا) الخ وعن قولهم الاخير بما ذكره فضمير (جعلناه) للرسول المنزل إلى القوم، ولا يخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولا داعي إليه أصلا. وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير للمطلوب. واعترض بأن المطلوب أيضا ملك ولا معنى لقولنا لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال: المراد لو جعلنا المطلوب ملكيته ملكا، وتعقب بأن المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وحينئذ لا غبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا يجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية ينافي لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الاولى لتوقف الثاني على عدم الاول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل. فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لا جوابا آخر عن الاقتراح الاول حتى لا يلزم المناقاة.

وأجيب بانه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق النزول، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا هلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمثله بشرا لأنهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه. وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروى عن حبر الأمة سالم عن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الاصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فهنا عكس القضية الصادقة وهي (لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فإن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب موافقة قاعدة القواعد أهل اللسان غير مرضى فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها بما لا خلاف فيه. وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي أن للو الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيها بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم بالزوم للواقع وكذبها بعدمها ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال لو كان زيد في البلد لرآه أحد. وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني، ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الاول وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدوا).

وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاحب حتى قال ما قال بأن قول المستشكل: أن عكس القضية الصادقة الخ أن أراد به أن القضية الصادقة هي الماخوذة باعتبار الاستعمال الاول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فان عكس لو جئتني أكرمتك ليس لو أكرمتك لجئتني وإنما يكون كذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا: المراد من الآية ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وإن المقصود

بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزل عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لأنهم وهم هم لا يقدرון على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها إلا أن يجعله متمثلاً على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيرويه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها ، إذاً أو كيف حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة هذا البحث إلى الآية كنسبة السمك إلى السماك وإن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلاً للجعل الأول كلياً على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكاً للجعل رجلاً على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله ملكاً لا يابق أن يصدر مثله من مثله لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود المازوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل : إذا قلنا إن كان زيد صاهلاً كان حيواناً لا يصدق عكسه ، وهو قد يكون إذا كان زيد حيواناً كان صاهلاً لأنه ليس بصاهل في الواقع ، ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين ، أو كليهما ينافي اللزوم .

وأنت خير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اهـ . وبحث فيه المولى العلائي أما أولاً فبان كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها غلام ذكره بعض أهل العربية وورده السيد السند وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك . وأما ثانياً فبان المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود المازوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته ، فالصواب أن يقال : أكثر استعمال لو عند أهل العربية لمعنيين . الأول ما ذكره المحيب من انتفاء الثاني لاتفاء الأول . والثاني الدلالة على أن الجزء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم . وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزء فيلزم استمرار وجود الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه . وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أي لو جعلناه قريناً لك ملكاً يعاينونه أو الرسول المرسل اليهم ملكاً لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأننا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل اليهم ملكاً . وإما من قبيل الثاني أي ولو جعلنا الرسول ملكاً لكان في صورة رجل فكيف إذا كان انساناً وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال فتدبر . فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لآمل الناظرين ■

(وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبُسُونَ ٩) جعله بعضهم جواب محذوف أي ولو جعلناه رجلاً للبسنا الخ ، وكان الداعي إليه إعادة لام الجواب فانه يقتضي استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك ، واللبس عليهم فانه ليس سبباً له بل لعكسه ، ويجوز أن يكون عطفاً على جواب لو المذكور ولا سير في عطف لازم الجواب عليه ، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلة فكأنه جلاب . واللبس في الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم

وجعلته مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أى لخطأنا عليهم بتمثيله رجلا ما يخطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك . ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا ﷺ . وإسناد اللبس إليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجملة رجلاه .

ويحتمل أن يكون المعنى اللبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعة في تكذيبهم النبي ﷺ ونسبة آياته البينات إلى السحر . و (ما) على ما اختاره في الكشف على الأول . موصولة . وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير ، وأن تكون موصولة أى مثل الذى يلبسونه . ومتعلق (يلبسون) على الوجهين على أنفسهم . ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال : كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون : انما هذا بشر مثلكم فاخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسل اليهم ملكا لأريناهم إياه في صورة الرجل وحينئذ يلحقهم فيه من اللبس مثل ما لحق ضعفائهم منه * .

وقرأ ابن محيصن (ولبسنا) بلام واحدة . والزهرى (وللبسنا عليهم ما يلبسون) بالتحديد . هذا وقد ذكر الامام الرازى في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله في صورة البشر أمورا . الأول أن الجنس إلى الجنس أميل . الثاني أن البشر لا يطبق رؤية الملك . الثالث أن طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي . الرابع أن النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا . ولا يخفى أنه يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدلت حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب أئمة التفسير من أن التبدل صوري لا حقيقى . وأن الوجه الرابع لا يظهر وجه كونه حكمة لتصوير الملك بصورة البشر * . وقول العلائى : لعل وجهه ان المصور الذى قدر كونه نبيا لما اشتمل على جبهتين البشرية صورة والمالكية حقيقة لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى يختص بهما من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور باعتبار حقيقته أو بشرا مثله باعتبار صورته مما لا يتبلج له وجه القبول .

(وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ) تسليية لرسول الله ﷺ عما يلقاه من قرمه كالويلدين المغيرة . وأمية ابن خلف . وأبي جهل . وأضرابهم أى أنك لست أول رسول استهزأ به قرمه فكم وكم من رسول جليل الشأن فعل معه ذلك فالتنوين للتفخيم والتكثير ومن ابتداء متعاقبة بمحذوف وقع صفة لرسول والكلام على حذف مضاف ، وفي تصدير الجملة بالقسم وحرف التحقيق من الاعتناء ما لا يخفى . وكون التسليية بهذا المقدار مما خفى على بعض الفضلاء . وهو ظاهر ، ولك أن تقول : إن التسليية به وبمما بعده من قوله تعالى : (فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ) ١) لانه متضمن ان من استهزأ بالرسول عوقب فكأنه سبحانه وتعالى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم بعقوبة من استهزأ به عليه والسلام ان أصر على ذلك . وحاق بمعنى أحاط كما روى عن الضحاك واختاره الزجاج . وفسره الفراء بعاد عليه وبال أمره . وقيل : حل واختاره الطبرسى . وقيل : نزل وهو قريب من سابقه ومعناه يدور على الاحاطة والشمول ولا يكاد يستعمل

الا في السر كما قال :

فاوطا جرد الخيل عقر ديارهم وحق بهم من بأس ضربة حائق
وقال الراغب : أصله حق فأبدل من أحد حرفي التضعيف حرف علة . كتظنات ، وتظنيت أو هو مثل
ذمة وذامة ، والمعروف في اللغة ما اختاره الزجاج ■

وقال الأزهري : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكأنه جعل مادته من الحقوق بالضم وهو ما أحاط
بالكمرة من حروفها . وقد يفتح كما في القاموس وجعل أحد معاني الحقوق بالفتح الاحاطة ، وفيه أيضا
حاق به يحيق حيقا وحيقا وحيقانا بفتح الياء أحاط به كاحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزمهم ووجب
عليهم ونزل ، وأحاق الله تعالى بهم مكرهم . والحقيق ما يشتمل على الانسان من مكروه فعله . وظاهرة ان حاق
يائي وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الأزهري من أنه واوى . (منهم) متعلق بسخروا والضمير
للمرسل . ويقال : سخر منه وبه كهرأ منه وبه فهما متحدان معنى واستعمالا وقيل : السخرية والاستهزاء
بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفي الدر المنصور لا يقال الاستهزاء ولا يتعدى بمن . وجوز أبو البقاء أن
يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حيثئذ متعلق بمحذوف وقع حالا من ضمير الفاعل في «سرخروا» ورد بأن
المعنى حيثئذ فحاق بالذين سخروا كاتنين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانها مأخوذة من سخروا وأجيب
بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وايس بلازم فاعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل
الاستهزاء بمعنى طلب الهزء فيصح بيانه ولا يكون في النظم تكرار . فعن الراغب الاستهزاء ارياء الهزء وان
كان قد يعبر به عن تعاطي الهزء كالأستجابة في كونها ارياءا للاستجابة وان كان قد يجري مجرى الاجابة .
وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الخوف . ورد أبو حيان بانه يلزم ارجاع الضمير الى
غير المذكور . وأجيب عنه بانه في قول المذكور . وبالذين متعلق بحاق وتقديره على فاعله وهو التسارعة الى
بيان حقوق الشر بهم . وهي اما مصدرية وضمير به للرسول الذي في ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها
والكلام على حذف مضاف أى فاحاط بهم وبال استهزائهم أو وبال الذي كانوا يستهزئون به . وقد يقال :
لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفي الكلام اطلاق السبب على المسبب لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوه
لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة .

وقيل : ان المراد من الذي كانوا يستهزئون هو العذاب الذي كان الرسل يخوفونهم اياه فلا حاجة الى
ارتكاب التجوز السابق أو الحذف . وقد اختار ذلك الامام الواحدى . والاعتراض عليه بانه لا قرينة على
ان المراد بالمستهزأ به هو العذاب بل السياق دليل على ان المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه
أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستلزم لاستهزائهم بما جاؤا به وتوعدوا قومهم بنزوله وان
مثله لظهوره لا يحتاج الى قرينة ■

ومن الناس من زعم ان (حاق بهم) كناية عن إهلاكهم واسناده الى ما أسند اليه مجاز عقلي من قبيل اقدمنى
بلدك حقلى على فلان اذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس الا الله تعالى فأسناده الى غيره
لا يكون المجازا . وأنت تعلم أن الحقيق الاحاطة ونسبتها الى العذاب لاشبهة في أنها حقيقة ولا داعي الى تفسيره
بالاهلاك وارتكاب المجاز العقلي ، ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه . نعم

إذا قلنا : ان الاحاطة انما تكون للاجسام دون المعاني فلا بد من ارتكاب تجاوز في الكلام على تقدير اسنادها الى العذاب لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى وفي جمع « كانوا . ويستهزؤن » مامر غير مرة في أمثاله . و (به) متعلق بما بعده . وتقديمه لرعاية القواصل ■

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ١١) خطاب لسيد المخاطبين ﷺ بانذار قومه وتذكيرهم باحوال الامم الخالية وماحق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه بما يحاكي تلك الأفعال . وفي ذلك أيضا تكملة لتسليمته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العدة اللطيفة بأنه سيحقق بهم مثل ما حاق باضرابهم الأولين ، وقد أنجز سبحانه وتعالى ذلك انجaza أظهر من الشمس يوم بدر ■ والمراد من النظر التفكير ■ وقيل : النظر بالبصار ■ وجمع بينهما الطبرسي بناء على القول بجواز مثل ذلك . و (كيف) خبر مقدم لكان أحوال وهي تامة . والعاقبة مآل الشيء وهي مصدر كالعافية ، والتعبير بالمكذبين دون المستهزين قيل : للإشارة إلى أن مآل من كذب إذا كان كذلك فكيف الحال في مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء . وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعهد وهم الذين سخر وافكروا بين الامرين مع أن الاستهزاء بما جاؤا به يستلزم تكذيبه . ولا يخفى أن مقصود القائل إن أولئك وإن جمعوا الامرين لكن في الإشارة اليهم بهذا العنوان هنا لا يخفى من الإشارة إلى فضاة ما نالهم ، وقيل : إن وضع المكذبين موضع المستهزين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينزجر السامعون عنه لاعتن الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار في ذلك ، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير ثم قيل للايدان بتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الامرين واجبا لأن الأول إنما يطالب للثاني كما في قولك : توضحا ثم صل ■ وقيل : للايدان بالتفاوت لأن الأول لا باحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع . والثاني لا يحجب النظر في آثار الهالكين ، ولا ريب في تباعد ما بين الواجب والمباح . وأورد عليه — كما قال الشهاب — أنه يأباه سلامة الذوق لأن فيه اقحام أمر أجنبي وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزين وما يناسبه وما يتصل به من الأمر بالاعتبار بآثارهم وهو بما يحل بالبلاغة اخلا لا ظاهرا ■

وتعقب بأن هذا وإن تراآى في بادىء النظر لكنه غير وارد إذ ذاك غير أجنبي لان المراد خذلانهم وتخليتهم وشانهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بامر دنياهم كقوله تعالى : (وليتهعوا) . وهذا حاصل ما قيل : إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخيلة وإن ذلك الأمر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالغت في نصحه ولم ينجح فيه أنت وشانك وافعل ماشئت فانك لا تريد بذلك حقيقة الأمر كيف والأمر بالشيء مرید له وأنت شديد الكراهة متحسر ولكنك كأنك قلت له : إذ قد أبيت النصح فانت أهل لان يقال لك : افعل ماشئت . ولا يخفى أن انفهام ذلك من الآية في غاية البعد . و فرق الزمخشري بين هذه الآية وقوله تعالى في سورة النمل : (قل سيرا في الارض فانظروا) بحمل الأمر بالسير هنا على الإباحة المذكورة آنفا ، وحمل الأمر به هناك على السير لاجل النظر . ولهذا كان العطف بالفاء في تلك الآية . ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا اليه أيضا ■

وذكر أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا : (ثم انظروا) وفي غير ما موضع « فانظروا » لان المقام هنا يقتضى

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى : (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك فيكون المراد به استقرار البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعدديار وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء . ولا كذلك في المواضع الاخرى ، ولا يخلو عن دغدغة واختار غير واحد أن السير متعدهمناك وهنا ولكنه أمر عمتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره . وبم أخرى نظر إلى أوله وكذا شأن كل عند (قل) على سبيل التقرير لهم والتوبيخ (لمن مافى السموات والارض) من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا .

وقوله سبحانه وتعالى : (قل لله) تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الاقرار بان الكل له سبحانه وتعالى وفيه اشارة إلى أن الجواب قد باغ من الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك ، قيل : وفيه اشارة إلى أنهم تفاقلوا في الجواب مع تعيينه لكونهم محجوجين ، وذكر مصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى : (قل لمن) الخ معناه الامر بطالب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : (قل لله) معناه انك إذا طلبت وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا إرشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الالهية وهو الاحتراز عن حال المكذبين .

وفي هذا اشارة إلى وجه الربط وسأأتى ان شاء الله تعالى قريبا ما يمل منه الوجه الوجه لذلك ، والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف أي لله تعالى ذلك أو ذلك لله تعالى شأنه (كتب على نفسه الرحمة) جملة مستقلة داخله تحت الامر صادحة بشمول رحمته عز وجل لجميع الخلق اثر بيان شمول ملكه وقدرته سبحانه وتعالى لكل المصالح لانزال العقوبة بالمكذبين مسوقة لبيان أنه تعالى رءوف بالعباد لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل منهم التوبة وما سبق وما لحق من أحكام الغضب ليس الا من سوء اختيار العباد لسوء استعدادهم الاذلى لا من مقتضيات ذاته جل وعلا وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، ومعنى كتب الرحمة على نفسه جل شأنه إيجابها بطريق التفضل والاحسان على ذاته المقدسة بالذات لا بتوسط شيء . وقيل : هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش ان رحمتى سبقت غضبي ، وفي رواية الترمذى عنه مرفوعا « لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتابا عنده بيده على نفسه ان رحمتى تغلب غضبي » ، وفي رواية ابن مردويه عنه « ان الله تعالى كتب كتابا بيده لنفسه قبل أن يخلق السموات والارض فوضعه تحت عرشه فيه رحمتى سبقت غضبي » إلى غير ذلك من الاخبار ، ومعنى سبق الرحمة وغلبتها فيها أنها أقدم تعلقا بالخلق وأكثر وصولا إليهم مع أنها من مقتضيات الذات المقيضة للخير .

وفي شرح مسلم للإمام النووي قال العلماء : غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الارادة فارادته

الثواب المطيع والمنفعة للعبد تسمى رضا ورحمة وارانته عقاب العاصي وخذلانه تسمى غضبا. وارانته سبحانه وتعالى صفة له قديمة يريد بها، قالوا: والمراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة اذا كثرا منه انتهى. وهو يرجع الى ما قلنا. وحاصل الكلام في ذلك ان السبق والغلبة في التعلقات في نفس الصفة الذاتية إذ لا يتصور تقدم صفة على صفة فيه تعالى لاستلزامه حدوث المسبوق، وكذا لا يتصور الكثرة والقلة بين صفتين لاستلزام ذلك الحدوث وقد يراد بالرحمة ما يرحم به وهي بهذا المعنى تنصف بالتعدد والهبوط ونحو ذلك أيضا، وعليه يخرج ما أخرجه مسلم. وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال: «قال رسول الله ﷺ إن لله تعالى خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السموات والأرض فجعل منها في الأرض رحمة فيها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض فاذا كان يوم القيامة اكملها بهذه الرحمة» هـ

وأخرج عبد بن حميد. وغيره عن عبدالله بن عمرو قال: «إن لله تعالى مائة رحمة أهبط منها رحمة واحدة إلى أهل الدنيا يتراحم بها الجن والانس وطائر السماء وحيتان الماء ودواب الأرض وهوامها وما بين الهواء واختزن عنده تسعاً وتسعين رحمة حتى إذا كان يوم القيامة اختلج الرحمة التي كان أهبطها إلى أهل الدنيا فحوها إلى ما عنده فجعلها في قلوب أهل الجنة وعلى أهل الجنة»، والمراد بالرحمة في الآية ما يعم الدارين مع عموم متعلقها، فما روى عن الكلبى من أن المعنى أوجب لنفسه الرحمة لامة محمد ﷺ بأن لا يعذبهم عند التكذيب كما عذب من قبلهم من الأمم الخالية والقرون الماضية عند ذلك بل يؤخرهم إلى يوم القيامة لم يدع اليه إلا إظهار ما يناسب المقام من أفراد ذلك العام. وفي التعبير عن الذات بالنفس رد على من زعم ان لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكلة. واعتبار المشاطة التقديرية غير ظاهر كما هو ظاهر، وقوله سبحانه: (لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) جواب قسم محذوف وقع على ما قال أبو البقاء. كتب موقعه. والجملة استئناف نحوي مسوق للوعيد على اشراكهم واغفالهم النظر، وقيل: يبانى كأنه قيل: وما تلك الرحمة فقيل: إنه تعالى (ليجمعنكم) الخ وذلك لأنه لولا خوف القيامة والعذاب لحصل الهرج والمرج وارتفع الضبط وكثر الخطب. وأورد عليه أنه إنما يظهر ما ذكر لو كانوا معترفين بالبعث وليس فليس هـ

وقال بعض المحققين أيضاً: إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب الاعتبار ما يازم التخويف من الامتناع عن المناهى المستلزم للرحمة، وقيل: صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار اليه الكلبى، وقيل: إن القسم وجوابه في محل نصب على أنه بدل من (الرحمة) بدل البعض، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد نعم لم يتعرضوا لانواع البدل في ذلك. والجار والمجرور قيل متعلق بمحذوف أى ليجمعنكم في القبور مبعوثين إلى يوم الخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى إلى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمنين، واعتراض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان إلا أن يراد بيوم القيامة واقعتها في موقعها، وقيل: هو متعلق بالفعل المذكور، والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليجمعنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أى إلى حسابه، وقيل: إنه متعلق بالفعل

والى بمعنى فى كما فى قوله :

لا تتركنى بالوعيد كأتى إلى الناس مطلى به القار أجرب

ومنع بعضهم محيى إلى بمعنى فى فى كلامهم ولوصح ذلك لجاز زيد إلى الكوفة بمعنى فى الكوفة وتأول البيت بتضمن مضافاً أو مفعلاً أو مكرهاً ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل : إن استعماله إلى بمعنى فى قياس مطرد ولعل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكره ، وارتكاب التضمن خلاف الأصل ، وارتكاب القول بأن إلى بمعنى فى وإن لم يكن مطرداً أهون منه ، وقيل : أنها بمعنى اللام ، وقيل : زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل : عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أى ليجمعنكم أيها الناس إلى يوم القيامة (لَارَيْبَ فِيهِ) أى لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته و سطوع براهينه التى تقدم بعض منها * والجملة حال من اليوم والضمير المحرور له ، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أى جمعاً لاريب فيه ، وجوز أن تكون تأكيداً لما قبلها كما قالوا فى قوله تعالى : (ذلك الكتاب لاريب فيه) ■

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) بتضييع رأس مالهم وهو الفطرة الأصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من مشاهدة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة ، وموضع الموصول قيل : نصب على الذم أو رفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أنتم الذين وهو نعمت مقطوع ولا يازم أن يكون كل نعمت مقطوع يصح اتباعه نعمتاً بل يكفى فيه معنى الوصف ألا ترى إلى قوله تعالى : (ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا) كيف قطع فيه (الذى) مع عدم صحة اتباعه نعمتاً للنكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون فى النعت والضمير لا ينعت ، وقيل : هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خبر مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً ولا اختصاص للقطع بالنعت ، ولعلمهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاخفش البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما فى ذلك ، وقيل : هو مبتدأ خبره (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢) والفاء للدلالة على أن عدم إيمانهم واصرارهم على الكفر مسبب عن خسارتهم فإن ابطال العقل باتباع الخواس والوهم والانهماك فى التقليد أدى بهم إلى الاصرار على الكفر والامتناع عن الايمان ، وفى الكشف فان قلت : كيف يكون عدم إيمانهم مسبباً عن خسارتهم والامر على العكس ؟ قلت : معناه الذين خسروا أنفسهم فى علم الله تعالى لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون .

وحاصل الكلام على هذا الذين حكم الله تعالى بخسارتهم لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ، والحكم بالخسران سابق على عدم الايمان لانه مقارن للعلم باختيار الكفر لا حصوله بالفعل فيصح ترتب عدم الايمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يندفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما فى الكشف لما فيه من الدغدغة ، والجملة كما قال غير واحد تذييل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخل تحت الامر ■ وقيل : الظاهر على تقدير الابتداء عطفاً للجملة على (لاريب فيه) فيحتاج الفصل إلى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل : فلم يرتاب الكافرون به ؟ فاجيب بأن خسارتهم أنفسهم صار سبباً لعدم الايمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى ■

هذا ((ومن باب الإشارة في الآيات)) (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) أى سموات عالم الأرواح وأرض عالم الجسم ، ويقال : الروح سماه القلب لأن منها ينزل غيث الإلهام والقلب أرضها لأنه فيه ينبت زهر الحكمة ونور المعرفة (وجعل الظلمات) أى وأنشأ فى عالم الجسم ظلمات المراتب التى هى حجب ظلمانية للذات المقدس وأنشأ فى عالم الأرواح نور العلم والادراك ، ويقال : الظلمات الهواجس والخواطر الباطلة ، والنور الإلهام . وقال بعضهم : « الظلمات أعمال البدن والنور أحوال القلب . ثم بعد ظهور ذلك (الذين كفروا بربهم يعدلون) غيره ويثبتون معه سبحانه وتعالى من يساويه فى الوجود وهو الله الذى لا نظير له فى سائر صفاته (هو الذى خلقكم من طين) وهو طين المادة الهيولانية (ثم قضى أجلا) أى حدا معيناً من الزمان إذا بلغه السالك إلى ربه سبحانه وتعالى فى عز شأنه (وأجل مسمى عنده) وهو البقاء بعد الفناء ، وقيل : الأجل الأول هو الذى يقتضيه الاستعداد طبعاً بحسب الهوية وهو المسمى أجلاً طبيعياً للشخص بالنظر إلى مزاجه الخاص وتركيبه الخصوص بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية . ونذكر لأنه من أحكام القضاء السابق الذى هو أم الكتاب وهى كاية منزهة عن الشخصات إذ محلها الروح الأول المقدس . والأجل الثانى هو الأجل المقدر الزمانى الذى يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو مثبت فى كتاب النفس الملكية التى هى لوح القدر « ثم أنتم » بعد ما علمتم ذلك « تموتون » وتشكون فى تصرف فيكم بإيحاء (وهو الله فى السموات وفى الأرض) أى سواء ألوهيته بالنسبة إلى العالم العلوى والسفلى « يعلم سركم » فى عالم الأرواح وهو عالم الغيب « وجهركم » فى عالم الأجسام وهو عالم الشهادة (ويعلم ما تكسبون) فيهما من العلوم والحركات والسكنات وغيرها فيجازيكم بحسبها ، وقيل : المعنى يعلم جولان أرواحكم فى السماء لطلب معادن الأفراح وتقلب أشباحكم فى الأرض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته ويعلم ما تحصلونه بذلك « وما نأتىهم من آية من آيات ربهم » الانفسية والآفاقية « إلا كانوا عنها معرضين » لسوء اختيارهم وعى أعينهم عن مشاهدة أنوار الله تعالى الساطعة على صفحات الوجود (وقالوا) لضعف يقينهم « لولا أنزل عليه ملك » فتراه لتزول شبهتنا « ولو أنزلنا ما كلفنا الأمر » أى أمر هلاكهم لعدم قدرتهم على تحمل مشاهدته « ولوجعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً » ليتمكن مشاهدته « قل لمن ما فى السموات والأرض » أى فى العالمين (قل لله) إجماداً وفناءً « كتب على نفسه الرحمة »

قال سيدى الشيخ الأكبر كبر قدس الله تعالى سره : إن رحمة الله تعالى عامة وهى نعمة الامتنان التى تنال من غير استحقاق ، وهى المرادة فى قوله تعالى : « فبإرحمة من الله لنت لهم » واليها الإشارة بالرحمن فى البسملة . وخاصة وهى الواجبة المرادة بقوله تعالى : « فمأ كتبها للذين يتقون » واليها الإشارة بالرحيم فيها . ويشير كلامه قدس الله تعالى سره فى الفتوحات إلى أن ما فى الآية هو الرحمة الخاصة ، ومقتضى السياق أنها الرحمة العامة وذكر قدس الله تعالى سره فى أثناء الكلام على الرحمة وقول الله عز شأنه يوم القيامة « شفعت الملائكة وشفعت النبيون والمؤمنون وبقي أرحم الراحمين » أن رحمة الله تعالى سبقت غضبه ، كما فى الخبر فهى امام الغضب فلا يزال غضب الله تعالى يجرى فى شأواه بالاتتمام من العباد حتى ينتهى إلى آخر مداه فيجد الرحمة قد سبقته فتتناول منه العبد المغضوب عليه فتبسط عليه ويرجع الحكم لها فيه ، والمدى الذى يقطع الغضب ما بين الرحمن الرحيم الذى فى البسملة وبين الرحمن الرحيم الذى بعد الحمد لله رب العالمين . فالحمد لله رب العالمين

هو المدى وأوله وآخره ما قد علمت، وإنما كان ذلك عين المدى لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الحمد وهو الثناء ولم يقيد بسراء ولا ضراء فيعلمهما. ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلمذا كان عين المدى، وما من أحد في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمره عليه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شديده بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تنبيه عجيب منه سبحانه وتعالى لعباده ليتقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى. وأنت إذا التفت أدنى التفات تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلا وهو طرز برحمة الله تعالى بل ما من سدد ونحس إلا وقد خرج من مطالع أفلاك الرحمة التي أفاضت شآئيبها على القوابل حسب القابليات؛ وما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبوق بتعلق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيز الدم الذي هو معدن كل نقص. ولا ريب في أن ذلك رحمة كما أنه لا ريب في سبقه، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النعمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولكونه صلى الله عليه وسلم يجب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»، ورحمة قد يشوبها نعمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر البشع وهي المشرقة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم اعلم أن سبق الرحمة الغضب يقتضى ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجيلبي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «الغظة لإزاري والكبرياء ردائي» ولا أقرب من ثوب الرداء والأزار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبقت رحمي غضبي»، فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كمالها في الظهور أو قاربت سميت جلالاً لقرة ظهور سلطان الجمال ففهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهائها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السبق بالمعنى الذي نقله النووي عن العلماء سابقاً وهو الكثرة والشمول فهو مما لا ريب في تحققه في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر.*

وبالجملة في رحمته سبحانه مطمع أي مطمع حتى أن إبليس يرجوها يوم القيامة على ما يدل عليه بعض الآثار. وأحظى الناس بها إن شاء الله تعالى هذه الأمة. نسأل الله تعالى لنا ولكم الحظ الأوفر منها (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) الصغرى أو الكبرى (لا ريب فيه) في نفس الأمر وإن لم يشعر به المحجوبون «الذين خسروا أنفسهم» باهلاكها في الشهوات واللذات الفانية فحججوا عن الحقائق الباقية النورانية واستبدلوا بها المحسوسات الفانية الظلمانية (فهم لا يؤمنون) لذلك، نسأل الله سبحانه وتعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة.*

﴿وَلَهُ﴾ عطف على «الله» فهو داخل تحت «قل» على أنه احتجاج ثان على المشركين واليه ذهب غير واحد. وقال أبو حيان: الظاهر أنه استئناف أخبار وليس مندرجاً تحت الأمر أي والله سبحانه وتعالى خاصة

﴿ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أى الوقتين المخصوصين . وما موصولة . و(سكن) إما من السكنى فيتناول الكلام المتحرك والساكّن من غير تقدير، وتعديتها بنى إلى الزمان مع أن حق استعمالها في المكان لتشبيه الاستقرار بالزمان بالاستقرار بالمكان ، وجوز أن يكون هناك مشاكلة تقديرية لأن معنى لله ما فى السموات والأرض ما سكن فيهما واستقر ، والمراد وله ما اشتملا عليه، وإما من السكون ضد الحركة كما قيل ، وفى الكلام الاكتفاء بأحد الضدين كما فى قوله تعالى : (سراييل تقيمكم الحر) والتقدير ما سكن فيهما وتحرك وإنما اكتفى بالسكون عن ضده دون العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنهها فان لكل خافقة سكون

ولأن السكون فى الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك فى مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف فى قوة المذكور لسرعة انقضاءه من ذكر ضده والمقام لا يستدعى الذكر وإنما يستدعى عموم التنذيرات والتصرفات الواقعة فى الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانقضاء كناية عن جميع ذلك ناسب المقام . وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شئ منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق فى موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلة السكنات المتخللة وكثرتها، وفى معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطلب من محله ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ ﴾ أى المبالغ فى سماع كل مسموع فيسمع هو اجس كل ما يسكن فى الملوكين ﴿ الْعَلِيمُ ١٣ ﴾ أى المبالغ فى العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة، والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلمه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر، وهى تحتل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى ﴿ قُلْ ﴾ للمشرّكين بعد توبيخهم بما سبق ﴿ أَعْبُدَ اللَّهَ اتَّخِذُوا لِيَا ﴾ إنكار لاتخاذ غير الله تعالى وإيا لا لاتخاذ الولي مطلقا ولذا قدم المفعول الأول وأولى الهمزة. ونحوه (أفغير الله تأمرونى أعبد) والمراد بالولي هنا المعبود لانه رد لمن دعاه ﷺ، فقد قيل : إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام : يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يحملك على ذلك إلا الفقر فارجم فانا نجمع لك من أموالنا حتى تكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرّك لم يخص عبادة بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : ألتخذ غير الله وليا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لانه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تعادى فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل : الولي بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى ناصرا أنه لا يتخذ معبودا من باب الأول، ويحتمل الكلام على ما قيل . أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصداً إلى المحاضر النصيح ليكون أعون على القبول كما فى قوله تعالى : (ومالى لأعبد الذى فطر فى واليه ترجعون) * ﴿ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى مبدعهما كما أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما *

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الأنباري عنه رضي الله تعالى عنه قال: كنت لأدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بشر فقال أحدهما: انا فطرتهما يقول: انا ابتدأتها، وهو نعت للجلالة مؤكداً للإنكار، وصح وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضي سواء كان ظلاماً من الله تعالى ابتداءً أو محكياً عن الرسول ﷺ إذ المعتبر زه أن الحكم لازم أن التكلم، ويدل على إرادة الماضي أنه قرأ الزهري (فطر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنها ليست بأجنبية أذهى عامة في عامل الموصوف، وقيل: بدل من الاسم الجليل، ووجهه أبو حيان بأن النصل فيه أسهل . وقرئ بالرفع والنصب على المدح أي هو فاطر أو أمدح فاطر . وجوز أن يكون النصب على البدلية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهري أن تكون الجملة صفة له .

(وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ) أي يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن السدي، فالمراد من الطعم الرزق بمعناه اللغوي وهو كل ما ينتفع به بدليل وقوعه مقابلاً له في قوله تعالى: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وعبر بالخاص عن العام مجازاً لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة إليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفي ما سواه فهو حقيقة . والجملة في محل نصب على الحالية، وعن أبي عمرو . والاعمش . وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم) بفتح الياء والعين أي ولا يأكل والضمير لله تعالى، ومثله قراءة أبي عتبة بفتح الياء وكسر العين، وقرأ يعقوب بعكس القراءة الأولى أعنى بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل، والضمير حينئذ في الفعائين لغير الله تعالى أي أتخذ من هو مرزوق غير رازق ولياً، والكلام وإن كان مع عبدة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم خير الله تعالى وتغايب أولى العقول كعيسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصاح الاصنام اللوهمية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غير خالق كقوله تعالى: (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) ويحمل الفعل على معنى النفع لا يرد شيئاً رأساً، وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) بينهما للفاعل، ووجهه إما بأن الفعل بمعنى استفعل كما ذكره الأزهرى أي وهو يطعم ولا يستطعم أي لا يطلب طعاماً ويأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقبض ويبسط) والضمير أن الله تعالى . ورجوع الضمير الثاني لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير (قُلْ) بعد بيان أن اتخاذ غيره تعالى ولياً بما يقضى بطلانه بديهة العقول (إِنِّي أُمِرْتُ) من جناب ولي جل شأنه (أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ) وجهه لله سبحانه وتعالى لمخلصه لأن النبي عليه الصلاة والسلام مأور مباشرة الإماكان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته ومقتداهم وينبغي لكل أمر أن يكون هو العامل أولاً بما أمر باليكون ادعى للامثال، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين) وقيل: إن ما ذكره للتحريض كما يأمر الملك رعيته بأمر ثم يقول وأنا أول: من يفعل ذلك ليحملهم على الامثال والافلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك حتى يؤمر به وفيه نظر (وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) أي في أمر من أمور الدين، وفي الكلام قول مقدر أي وقيل لي: لا تكونن، فالواو من الحكاية عاطفة للقول المقدر على (أمرت)، وحاصل المعنى إن أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو في معنى قل إلى قبل لي كن أول مسلم ولا تكونن فالواو من المحكي . وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا ، وتعقب بان سلاسة النظم تآتى عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطاب ليس منها ، وجوز أن يعطفه على (إني أمرت) داخل في حين (قل) والخطاب لـكل من المشركين ، ولا يخفى تكلفه وتعسفه ، وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للالتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكون: ﴿ قُلْ إِنْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي ﴾ أى بخالفة أمره ونهيه أى عصيان كان فيدخل فيه ، إذا كره دخولا أو إلبا ، وقوله سبحانه وتعالى ﴿ عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ ١٥ ﴾ أى عذاب يوم القيامة . وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشرطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجوبا . وما تقدم على الاداة شبيه به فهو دليل عليه وإيس إياه على الاصح خلافا للكوفيين والمبرد ، والتقدير أن عصيت أخف أو أخاف عذاب الخ ، وقيل : صرت مستحقا للعذاب ذلك اليوم . وفى الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم فى قطع أطماعهم وتعريض بانهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم بالاتقاء . وقرن بان التى تفيد الشك وجىء بالماضى إبرازا له فى صورة الحاصل على سبيل الفرض . ويؤول المعنى فى الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس فى الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته ﷺ . وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحثا ثم قال ، وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالمعصيان الممتنع الوقوع امتناعا عاديا فلا تدل الأعلى أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف ، وأنت تعلم أن فيما قدمنا غنى عن ذلك . ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافى العصمة لعله أن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد وأنه لا يجب عاياه شئ ، وفى بعض الآثار أنه عز شأنه قال لموسى عليه السلام : يا موسى لا تأمن مكرى حتى تجوز الصراط .

وجاء فى غير ما خبر أنه ﷺ إذا عصفت الريح يصفر وجهه الشريف ويقول : أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالى أخبره أن بين يديها ظهور المهدي . وعيسى عليهما السلام . وخروج الدجال . وطلوع الشمس من مغربها إلى غير ذلك من الامارات التى لم توجد إذ ذاك ولم تحقق بعد . وصح أنه ﷺ اعتذر عن عدم خروجه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلاها أول رمضان وتكاثر الناس رغبة فيها بقوله « خشيت أن تفرض عليكم » مع أن ما كان ليلة الاسراء إذ فرضت الصلوات يشعر بأنه تعالى لا يفرض زيادة عن الخمس وكل ذلك يدل على أن الله تعالى أن يفعل ما شاء وقصارى ما يلزم فى امثال ذلك لو فعل تغير تعلق الصفة وهو لا يستلزم تغير الصفة ليلزم الحدوث وقيام الحوادث به تعالى شأنه وهذا بحث طويل الذيل ولعل النوبة تفضى إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى .

﴿ مَنْ يُصِرْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ ﴾ أى من يصرف العذاب عنه فنائب الفاعل ضمير العذاب . وضمير (عنه) يعود على « من » ، وجوز العكس أى من يصرف عن العذاب . و(من) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف . والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالا من الضمير . وجوز أن يكون نائب الفاعل . وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير مضاف أى عذاب يومئذ أم لا فيه خلاف فقيل : لا بد منه لأن الظرف غير التام أى المقطوع عن الاضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بتقدير

مضاف و «يومئذ» له حكمه . وفي الدرامصون لاجابة اليه لأن التنوين لكونه عوضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . وذكر الأجهوري أن التنوين هنا عوض عن جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك ، والجملة مستأنفة . وكدة لتحويل العذاب ، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة . والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول به محذوف أى العذاب أو «يومئذ» بحذف المضاف أو بحمل اليوم عبارة عما يقع فيه ، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء . أن يجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فجعل يصرف تفسيرا للمحذوف ، وأن يجعل منصوبا يصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أى أى انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أى الرحمة العظمى وهى النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعه فقد أحسنت اليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل - من أدرك مرعى الصنان فقد أدرك - . ومن كانت هجرته إلى الله تعالى «الخبر» ومن قبيل صرف المطاق إلى الكاهل ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر المازوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذهى دار الثواب اللازم لترك العذاب . ونقض بأصحاب الأعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْبَيْنُ ۖ﴾ حال مقيدة لما قبله . والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الأعراف جبل فى الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لا يرد النقض ، وسيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك . وما ذكر من الجواب مبنى على ما لا يخفى بعده ، والداعى إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء الممتنع عندهم .

وقال بعض الحكماء : إن ما فى النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعنى بالشراء المذكور ، وان اختلاف العنوان يكفى فى صحة الترتيب والتعقيب . ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضى والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لا بد من تغايرهما معنى . والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لا يجزيه أصلا وهو دقيق لأنه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم فى غير كان لعراقتهما فى الماضى اهـ فافهم . والاشارة إما إلى الصرف الذى فى ضمن (يصرف) وإما إلى الرحمة ، وذكر لتأويل المصدر بأن والفعل . ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمين وهو - على ما فى القاموس - بمعنى الرحمة . ومعنى البعد لا يذان بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالبغية ، وأل لقصره على المسند اليه .

﴿وَأَن يَمَسَّكَ اللَّهُ بَضْرًا﴾ أى بياية كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشَفَ﴾ أى لا مزيل ولا مفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿إِلَّا هُوَ﴾ والمراد لا قادر على كشفه سواء سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَأَن يَمَسَّكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ﴾ ومن جملته ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

من غير أن يقدر على دفعه ورفع أحد كقوله تعالى: (فلا راد لفضله) ويظهر من هذا ارتباط الجزاء بالشرط وقيل: إن الجواب محذوف تقديره فلا راد له غيره تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين لأن قدرته تعالى على كل شيء من الخير والشر تؤكد أنه سبحانه وتعالى كاشف الضر وحافظ النعم ومدبرها، وزعم أنه لا تعلق له بالجواب الأول بل هو علة الجواب الثاني ظاهر البطلان إذ القدرة على كل شيء تؤكد كشف الضر بلا شبهة وإنكار ذلك مكابرة، وأصل المس - كما قال أبو حيان - تلاقى الجسمين، والمراد به هنا الإصابة - وجعل غير واحد الباء في بضر وفي بخير لتعدية (١) وإن كان الفعل متعدياً كما أنه قيل: وإن يمسسك الله الضر. وفسروا الضر بالضم بسوء الحال في الجسم وغيره وبالفتح بضد النفع، وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر - على ما في البحر - لأن الشر أعم فأتى بلفظ الاختصاص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة وقال ابن عطية: إن مقابلة الخير بالضر مع أن مقابلة الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الضعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه ليكون أوفق بالمعنى وأصق بالمقام كقوله تعالى: (إن لك أن لا تنجوع فيها ولا تعرى وأنت لا تنظمأ فيها ولا تضحى) فجاء بالجوع مع العرى وبالظما مع الضحو وكان الظاهر خلافه. ومنه قول امرئ القيس:

كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
ولم أسال الزق الروى ولم أقل لخبلى كرى كرة بعد اجفال

وايضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعرى الذي هو خلو الظاهر والظما الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر. وكذلك قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلمه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح يبدل الانفس في السكفاح لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر. وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب فإن انتقام العظيم عظيم. ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه والآية من قبيل ألف والنشر فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى: (إنى أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ. وهى على ما قيل داخلية في حيز (قل) والخطاب عام لكل من يقف عليه أو سيد الخطابين عليه السلام ولا نافية للجنس، (كاشف) اسمهاو (له) خبرها والضمير المنفصل بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز - على ما قال أبو البقاء - أن يكون مر فوعا بكاشف ولا بدلاً من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا ومتى أعملته في ظاهر نونته. وفي هذه الآية الكريمة رد على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحداً سواه.

وفي فتوح الغيب للقطب الربانى سيدى عبدالقادر الجيلانى قدس الله تعالى سره من كلام طويل إن من أراد السلامة في الدنيا والآخرة فعليه بالصبر والرضا وترك الشكوى إلى خلقه وانزال حوائجه بربه عز وجل ولزوم طاعته وانتظار الفرج منه سبحانه وتعالى والانقطاع إليه فحرمانه عطاء وعقوبته نعماء وبلاؤه دواء ووعدده حال، وقوله فعل وكل أفعاله حسنة وحكمة ومصلحة غير أنه عز وجل طوى علم المصالح عن عباده وتفرد به فليس إلا الاشتغال بالعبودية من أداء الأوامر واجتناب النواهي والتسليم في القدر وترك الاشتغال

(١) كان في الاصل تحريف وأصلحناه من تفسير البحر المحيط

بالربوبية والسكون عن لم وكيف ومتى؟ وتستند هذه الجملة إلى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: «بينما أنا رديف رسول الله ﷺ إذ قال: يا غلام احفظ الله تعالى يحفظك احفظ الله تعالى تجده أمامك وإذا أسألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله جف القلم بهو كائن ولو جهد العباد أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله سبحانه وتعالى لك لم يقدرُوا عليه ولو جهدوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله تعالى عليك لم يقدرُوا عليه فان استطعت أن تعمل لله تعالى بالصدق في اليقين فاعمل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً واعلم أن النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسرا» فينبغي لكل مؤمن أن يجعل هذا الحديث مرآة قلبه وشعاره ودثاره وحديثه فيعمل به من جهة حركاته وسكناته حتى يسلم في الدنيا والآخرة ويجد العزة برحمة الله عز وجل ■

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالغبلة والقدرة، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بكان محسوس، وقيل: إنه كناية عن القهر والعلو بالغبلة والقدرة، وقيل: إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسماً كونها بمعنى على وهو كما ترى، والداعي إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضى القول بالجهة والله تعالى منزه عنها لأنها محدثة باحداث العالم واخراجه من العدم إلى الوجود، ويلزم أيضاً من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفسدة لا تخفى، وأنت تعلم أن مذهب الساف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوى وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل، وقد روى الامام أحمد في حديث الاوعال عن العباس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله» وروى أبو داود عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه: «ويحك أتدرى ما الله تعالى؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال باصابعه مثل القبة وأنه ليبط به أطيظ الرجل الجديد بالراكب ■

وأخرج الأدهوى في مغازيه من حديث صحيح أن النبي ﷺ قال لسعد يوم حكم في بني قريظة: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات، وروى ابن ماجه يرفعه قال: «بينما أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا إليه رؤوسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال: يا أهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ ﷺ قوله تعالى: (سلام قولاً من رب رحيم) فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يفتنون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه». وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله ﷺ أبياته التي عرض بها عن القراءة لامراته حين اتهمته بجاريته وهي:

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحملة ملائكة شداد ملائكة الاله مسومينا

فاقره عاينه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضى الله تعالى عنه قوله:

شهدت بأذن الله أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل

وأن أبي يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل
وأن الذي عادى اليهود ابن مريم رسول أتى من عند ذي العرش مرسل
وأن أبا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعبد

فقال النبي ﷺ: وأنا أشهد. وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى حكاية عن إبليس: (ثم لا تدينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول ومن فرقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم، والآيات والأخبار التي فيها التصريح بما يدل على الفوقية كقوله تعالى: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم». واليه يصعد الحكم الطيب. وبه رفعه الله إليه. وتخرج الملائكة والروح إليه» وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم: «وأنت الظاهر فأليس فوقك شيء» كثيرة جداً. وكذا كلام السلف في ذلك فنه ما روى شيخ الإسلام أبو اسمعيل الأنصاري في كتابه الفاروق بسنده إلى أبي طريح البانخي أنه سأل أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه عن قال: لا أعرف ربى سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال: قالت فإن قال إنه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال رضي الله تعالى عنه هو كافر لأنه أنكر آية في السماء ومن أنكر آية في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى عالمين وهو يدعى من أعلى لامن أسفل اه *

وأيد القول بالفوقية أيضاً بأن الله تعالى لما خالق الخالق لم يخلقه في ذاته المقدسة تعالى عن ذلك فانه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فتعين أنه خلقهم خارجاً عن ذاته ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخلط للعالم لكان متصفاً بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الإطلاق. والقول بأننا لانسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بأنه سبحانه لو لم يكن قابلاً للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فتنى سلم بأنه جل شانه ذات قائم بنفسه غير مخلط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعاً وقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى البديهيات فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة كمال لا نقص فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولا سنة ولا إجماع كان نفيها دين الباطل لاسيما والطباع مفطورة على قصد جهة العلو عند التضرع إلى الله تعالى.

وذكر محمد بن طاهر المقدسي أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس إمام الحرمين وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدناها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو لا ياتفت يمنة ولا يسرة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الإمام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرني الهمداني. وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بأن هذا التوجه إلى فوق إنما هو ليكون السماء قبلة الدعاء كما أن السكينة قبلة الصلاة، ثم هو أيضاً منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض. ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولاً فلأن السماء قبلة للدعاء لم يقله أحد من سائف الامة ولا أنزل الله تعالى به من

ساطان والذي صح أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة فقد صرحوا بأنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة وقد استقبل النبي ﷺ الكعبة في دعائه في مواطن كثيرة فمن قال: إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فقد ابتدع في الدين وخالف جماعة المسلمين . وأما ثانياً فلأن القبلة ما يستقبله الداعي بوجهه كما تستقبل الكعبة في الصلاة وما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه مثلاً لا يسمى قبلة أصلاً فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان الم شروع أن يوجه الداعي وجهه إليها ولم يثبت ذلك في شرع أصلاً . وأما النقض بوضع الجهة فما أفسده من نقض فإن واضع الجهة إنما قصده الخضوع لمن فرقه بالذل لأن يميل إليه إذ هو تحته بل هذا لا يخطر في قلب ساجد . نعم سمع عن بشر المريسي أنه يقول : سبحان ربّي الأسفل تعالى الله سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علواً كبيراً ■

وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأن فوق فيه بمعنى خير وأفضل كما يقال : الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم . وأنت تعلم أن هذا مما تنفر منه العقول السليمة وتشتم منه القلوب الصريحة فإن قول القائل ابتداء : الله تعالى خير من عباده أو خير من عرشه من جنس قوله : النّار باردة والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك وليس في ذلك أيضاً تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أرذل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه وهو الذي لو اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، على أن في ذلك تنقيصاً لله تعالى شأنه في المثل السائر :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضي ذلك بأن كان احتجاجاً على مبطل كما في قول يوسف الصديق عليه السلام : (أرأب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وقوله تعالى : (آله خير أم ما يشركون . والله خير وأبقى) فهو أمر لا اعتراض عليه ولا توجه سهام الطعن إليه ، والفوقية بمعنى الفوقية في الفضل ما يشبهها السلف لله تعالى أيضاً وهي متحققة في ضمن الفوقية المطلقة ، وكذا يثبتون فوقية القمر والغاية كما يثبتون فوقية الذات ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بجلال ذاته . وكما صفاته سبحانه وتعالى منزهين له سبحانه عما يازم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ولا يعدلون عن الالفاظ الشرعية نقياً ولا اثباتاً لئلا يثبتوا معنى فاسداً أو ينفوا معنى صحيحاً فهم يثبتون الفوقية كما أثبتها الله تعالى لنفسه . وأما لفظ الجهة فقد يراد به ماهو موجود وقد يراد به ماهو معدوم ؛ ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى عن ذلك وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فإذا قيل : إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم ، ومعنى ذلك أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات ، ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكرون من أدلتهم أن الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهات وأنه من قال : إنه تعالى في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنياً عن الجهة ثم صار فيها . وهذه الالفاظ ونحوها تنزل على أنه عز اسمه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي جهة أم لم يسم وهو غلام حق ولكن الجهة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر اعتباري ولا محذور في ذلك ، وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين وتقويض علم ماجاء من التشابهات إليه عز شأنه والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه . والتأويل القريب إلى الذهن

الشائع نظيره في كلام العرب مما لا باس به عندى على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراحه ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ﴾ أى ذو الحكمة البالغة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتبان بالافعال على ماينبغى أو المبالغ فى الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ﴿الْخَبِيرُ ١٨﴾ أى العالم بمادق من أحوال العباد وخفى من أمورهم . واللام هنا وفيما تقدم للقصر ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ روى السكبي أن كفار مكة قالوا الرسول ﷺ : يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك . انرى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سالنا عنك اليهود . والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فارنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت . وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : جاء النحام بن زيد . وقرم بن كعب . وبحرى بن عمرو فقالوا : يا محمد ما تلم مع الله إلها غيرده؟ فقال رسول الله ﷺ : لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فانزل الله تعالى هذه الآية ، والاول أوفق بأول الآية والثانى بآخرها . فأى مبتدأ و«أكبر» خبره و«شهادة» تمييز . والشىء فى اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فقد ذكر سيبويه فى الباب المترجم بباب مجارى أواخر الحكم وإنما يخرج التائيد من التذكير ألا ترى أن الشىء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنى والشىء . مذكر انتهى . وهل يطلق على الله تعالى أم لا؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال : شىء لا كالأشياء واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين فى هذه الآية وبقوله سبحانه : (كل شىء هالك إلا وجهه) حيث أنه استثنى من كل شىء الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن ■

ونقل الامام أن جهما أنكر صحة الاطلاق محتجا بقوله تعالى : (والله الاسماء الحسنى) فقال : لا يطلق عليه سبحانه إلا ما يدل على صفة من صفات الكمال والشىء ليس كذلك ، وفى المواقف وشرحه الشىء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شىء عندهم موجود وكل موجود شىء . ثم سيق فيهما مذاهب الناس فيه ثم قيل : والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشىء . وانه على ماذا يطلق ، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات . والظاهر معنا فأهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شىء تلقوه بالقبول ، ولو قيل : ليس بشىء تلقوه بالانكار . ونحو قوله سبحانه : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح فيها انتهى ■

وفى شرح المقاصد أن البحث فى أن المعدوم شىء حقيقة أم لا لغوى يرجع فيه إلى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظر إلى الاستعمالات . فعندنا هو اسم للوجود لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا ثم قال : وما نقل عن أبى العباس أنه اسم للتقديم . وعن الجهمية أنه اسم للحادث . وعن هشام أنه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة انتهى . وفى ذلك كله بحث فان دعوى الاشاعرة التساوى بين الشىء والموجود لغة أو الترادف كما يفهم مما تقدم من الكليتين ليس لها دليل يعول عليه . وقوله : إن أهل اللغة فى كل عصر الخ إما يدل على أن كل موجود شىء ، وأما ان كل ما يطلق عليه لفظ الشىء حقيقة لغوية . وجود فلا دلالة فيه عليه إذ لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ شىء . دون لا شىء . أن يختص الشىء لغة بالموجود اجواز ان يطلق الشىء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية

مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون اللاشيء. وانكار أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيء لكونه سابيا للاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين. وقد أطلق على المعلوم الخارجي كتابا وسنة فقد قال الله تعالى: (ولا تقولوا شيئا. إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ■

وأخرج الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال: «إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجرى يقول: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» ونحوه عن معاذ بن جبل. والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف. وشيوع الاستعمال لا يصلح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيدي به. ولعل سبب ذلك الشيوع أن تعاق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاص الشيء بالموجود لغة.

وقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعلوم وهو يضربنا لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعلوم وليس كذلك. فإن التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه وهو مفهوم كل يصدق على الموجود والمعلوم الواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفراد عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفراد حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة خصصة وإلا لكان شموله للمعلوم والموجود معا في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسألة خلافية ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعاق علمه تعالى بالاشياء، طائفا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعلوم والموجود معا حقيقة لغوية، وذكر بعض الأجلة بعد زعمه اختصاص الشيء بالموجود أنه في الأصل مصدر استعمل بمعنى شاء أو مشيء فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا.

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التفصيل لأنه بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كإطلاق

المعلوم مثلا، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق (قُلْ اللَّهُ) أمر له ﷺ أن يقول الجواب بنفسه بنفسه هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا والاسم الجليل مبتدأ محذوف الخبر أي الله أكبر شهادة. وجوز العكس ومذهب سيدي به أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو فعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة. وقوله سبحانه:

(شَهِيدٌ) خبر مبتدأ محذوف أي هو سبحانه شهيد (بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) فهو ابتداء كلام، وجوز أن يكون

خبر (الله) والمجموع على ما ذهب إليه الزمخشري هو الجواب لدلالته على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيد له، ونقل في الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه: (الله)

فهو للتسلق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذي لا أصدق منه شهيد لي بإيحاء هذا القرآن. وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الأسلوب الحكيم لأن الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل

أن يكون غيره تعالى بل الكلام في أنه يشهد لنبوته أولا فليفهم (وَأَوْحَى إِلَيَّ) من قبله تعالى (هَذَا الْقُرْآنُ)

العظيم الشاهد بصحة رسالتي (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ) بما فيه من الوعيد. واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة لأنه

المناصب للمقام ، وقيل : إن الكلام مع الكفار وليس فيهم من يبشر . وفي الدر المصون أن الكلام على حد (سرايل تفيكم الحر) ﴿ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ عطف على ضمير المخاطبين أى لا نذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه القرآن ووصل اليه من الاسود والاحمر أو من الثقلين أو لا نذركم به أيها الموجودون ومن سيوجد يوم القيامة . قال ابن جرير : من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً ﷺ .

وأخرج أبو نعيم . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله ﷺ من بلغه القرآن فكأنما شافته » واستدل بالآية على أن أحكام القرآن تعم الموجودين يوم نزوله ومن سيوجد بعد إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها . واختلف في ذلك هو بطريق العبارة في الكل أو بالاجماع في غير الموجودين وفي غير المكلفين . فذهب الحنابلة إلى الأول والحنفية إلى الثانى وتحقيقه في الأصول وعلى أن من لم يبلغه القرآن غير مؤاخذ بترك الاحكام الشرعية ، ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال « أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم : هل دعيتم إلى الاسلام ؟ فقالوا : لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الى الآيه) وهو مبنى على القول بالمفهوم كما ذهب اليه الشافعية . واعترض بأنه لا دلالة للآية على ذلك بوجه من الوجوه لأن مفهومها انتفاء الانذار بالقرآن عمن لم يبلغه وذلك ليس عين انتفاء المؤاخذة وهو ظاهر ولا مستلزام له خصوصاً عند القائلين بالحسن والقبح العقليين إلا أن يلاحظ قوله تعالى : (وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن عدم استلزام انتفاء الانذار بالقرآن لاتفاء المؤاخذة ممنوع . والحسن والقبح العقليان قد طوى بساط ردهما ، وجوز أن يكون (من) عطفاً على الفاعل المستمر في (أنذركم) للفصل بالمفعول أى لا نذركم انا بالقرآن وينذركم به من بلغه القرآن أيضاً ، وروى الطبرسى ما يقتضيه عن العياشى عن أبي جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما ولا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن .

﴿ ائنيكم لتشهدون أن مع الله ، آلهة أخرى ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو الانكاز . وقيل : لها ، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة . وصفة جمع ما لا يعقل . كما قال أبو حيان - كصفة الواحدة المؤنثة نحو (ما رب أخرى) والله تعالى الاسماء الحسنى . ولما كانت الآلهة حجارة وخشباً مثلاً أجريت هذا المجزى تحقيراً لها ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ لا أشهد ﴾ بذلك وان شهدت به فانه باطل صرفه ﴿ قُلْ ﴾ تكرير للأمر للتأكيد ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ أى بل إنما أشهد أنه تعالى لا إله الا هو . وما كفاة . وجوز أبو البقاء - وزعم أنه الاليق بمقابلته - كونها موصولة ويبيده كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبراً وهو خلاف الظاهر ﴿ وَأَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراككم ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ ﴾ جواب عما سبق في الرواية الاولى من قولهم : سألنا اليهود والنصارى الخ آخر عن تعيين الشهيد مسارعة الى الجواب عن تحكمهم بقولهم : أرنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل ، وإيرادهم بعنوان ايتاء الكتاب للايدان بمدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُ ﴾ أى يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيهما ، وفيه التفات ، وقيل : الضمير للكتاب ، واختاره أبو البقاء . والاول هو الذى تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

بجلاهم بحيث لا يشكون في ذلك أصلا. روى أبو حمزة. وغيره أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال عمر رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سلام: إن الله تعالى أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام أن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فكيف هذه المعرفة؟ فقال ابن سلام: نعرف نبي الله ﷺ بالنعمة الذي نعمته الله تعالى به إذا رأيناه فيكم عرفناه كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه بين الغلمان وأيم الله الذي يحلف به ابن سلام لانا بحمد أشد معرفة مني بابني لاني لا أدري ما أحدثت أمه فقال عمر رضي الله تعالى عنه قد وفقت وصدقت.

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لأن ما يتعلق بتفاصيل حياته ﷺ أما أن يكون باقيا وقت نزول الآية أولا بل محر فامير أو الأول باطل ولا يتأتى لهم إخفاء ذلك لأن إخفاء ما شاع في الآفاق محال وكذا الثاني لأنهم لم يكونوا حينئذ عارفين حياته الشريفة عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حياة أبناءهم. وفيه أن الإخفاء صرح به في القرآن كما في قوله تعالى: (تجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثيرا) وإخفاؤها ليس بإخفاء النصوص بل بتأويلها، وبقولهم: إنه رجل آخر سيخرج وهو معنى قوله سبحانه: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ■

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) من أهل الكتابين والمشركين (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠) بما يجب الإيمان به، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آنفا (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) بادعائه أن له جل شأنه شريكا وبقوله الملائكة بنات الله، وهؤلاء شفعاؤنا عند الله. وعدم من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه. والاستهزام الاستعظام الادعائي. والمشهور أن المراد انكار أن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلك أو مساويا له، والتركيب وإن لم يدل على انكار المساواة وضعها كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشف يدل عليه استعماله فاذا قلت: لا أفضل في البلد من زيد فمعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف، والسري في ذلك أن النسبة بين الشيئين إنما تتصور غالبا لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصا فإذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لاحالة ■

وادعى بعض المتأخرين أنه سنع له في توجيه ذلك نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي أن المتساويين بل المتقاربين في نفس الامر لا يسلم كل واحد منهما أن يفضل عليه صاحبه فان كل أحد لا يقدر على أن يقدر كل شيء حق قدره وكل انسان لا يقدر على أن يعرف كل أمر على ما هو عليه فان الافهام في مقابلة الاوهام متفاوتة والعقول في مدافعة الشكوك متباينة، فاذا حكم بعض الناس مثلا بالمساواة بين المتساويين في نفس الامر فقد يحكم البعض الآخر برجحان ذلك على حسب منتهى أفهامهم ومباغ عقولهم ومدر ك ادراكهم فكل ما يوجد من يساويه في نفس الامر يوجد من يفضل عليه بحسب اعتقاد الناس بل كلما يوجد من يقاربه فيه يوجد من يفوقه في ظنون العامة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه أيضا وهو المطلوب، وبالجملة أن اثبات المساوى يستلزم اثبات الراجح الفاضل ففي الفاضل يستلزم في المساوى لأن في اللازم يستلزم في الملزوم كما أن اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم وفيه تأمل ■

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على نفي المساواة وضعية لأن غير الأفضل إما مساو أو أنقص

فاستعمل في أحد فرديه . قال ابن الصائغ في مسئلة الكحل: إن ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد وإن كان نصا في نفى الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان إلا أن المراد الآخر وهو من قصر الشيء على بعض أفرادها كالدابة انتهى . وأنت تعلم أن هذا مشعر باعتبار العرف أيضا (أو كذب بآياته) كأن كذب بالقرآن الذي من جملته الآية الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أو بسائر المعجزات التي أيد بها رسول الله ﷺ بأن سماها سحرا ، وعد من ذلك تحريف الكتاب وتغيير نعوته ﷺ الذي ذكرها الله تعالى فيه ، وإنما ذكر (أو) وهم جمعوا بين الأمرين أيذنا بأن كلا منهما وحده بالغ غاية الإفراط في الظلم على النفس . وقيل : أنه بكلمة (أو) على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين يعني أنهم أثبتوا المنفى ونفوا الثابت ، والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما أن لا يجمع بينهما عرفا . أو يقال : إن من نفى الثابت بالبرهان يكون بنفى ما لم يثبت به أولى ، كذلك في الطرف الآخر فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين من هذا الوجه . وادعى بعضهم أن وجه التناقض المشعر به هذا العطف أن الافتراء على الله تعالى دعوى وجوب القبول بلا حجة ما ينسب إليه تعالى وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب أن لا يقبل ما ينسب إليه تعالى ولو أقيم عليه بينة ويجب أن ينكر التنبيه ويرتكب المكابرة بناء على أن الرسول يجب أن يكون ملكا .

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترفع (إنه) أي الشأن ، والمراد أن الشأن الخطير هذا وهو (لَا يُفَاحُ) أي لا يفوز بمطلوب ولا ينجو من مكروه (الظالمون ٢١) من حيث أنهم ظالمون فكيف يفلاح الأظلم من حيث أنه أظلم (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا) مصوب دلي الظرفية بمضمر يقدر مؤخرا وضمير (نحشرهم) للكل أو للعابدين للآلهة الباطلة مع معبوداتهم و(جميعا) حال منه أي ويوم نحشر كل الخلق أو الكفار وآلهتهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت. وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف والتحويل. وقدر ماضيا ليدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم أم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بمضمر مقدر أي واذا كر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشرهم واختاره أبو البقاء ، وقيل: التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشرهم الخ (ثُمَّ نَقُولُ) للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد (لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا) بالله تعالى ما لم ينزل به سلطانا: (أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ) أي آلهتكم التي جعلتموها شركاء لله عز اسمه فالإضافة لأدنى الالبسة و(أين) للسؤال عن غير الحاضر . وظاهر قوله تعالى: (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضى حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال: إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشهدوا خيبتهم كما قيل :

كما أبرقت قوما عطاءا غمامة فلما رأوها أقشعت وتجلت

وإما أن يقال : إنه حال مشاهدتهم لهم لكانهم لما لم ينفعوهم نزلوا ، فنزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحدا ظهيرا يمينه في الشدائد إذا لم يمينه وقد وقع في ورطة بحضرته أين زيد ؟ فتجمله لعدم نفعه وإن كان حاضرا كالغائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفعمهم وجدوهم ؟ ، والتزم بعضهم القول بانهم غيب اظاهر

السؤال : وقوله تعالى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك في موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى وما نرى شفاعة شفعائكم .

وقال شيخ الاسلام : إن هذا السؤال المنبئ عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها الآيات الدالة على ذلك إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبري من الجانبين وتقطع ما بينهم من الأسباب حسبا بحكيه قوله سبحانه : (فزيلنا بينهم) الخ ونحوه أما لعدم حضورها حينئذ في الحقيقة بأبعادها من ذلك الموقف ، ولما بتزليل عدم حضورها بعنوان الشركاء والشفاعة منزلة عدم حضورها في الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هي شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولا ريب في أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو موصوف فهي من حيث هي شركاء غائبة لاحالة وإن كانت حاضرة من حيث ذواتها أصناما كانت أولا . وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم في الساعة التي عاقوا بها الرجاء فيروا مكان حزنهم وحسرتهم فرما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع حبال رجائهم عنها بعد . وقد عرفت أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرفت عروة أطاعهم عنها بالسكينة على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب في البرزخ . وإنما الذي يحصل في الحشر الانكشاف الجلي واليقين القوي المترتب على المحاضرة والمحاوراة . وتعقبه مولانا الشهاب بأنه تخيل لأصل له لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه . مع أن كون هذا واقعا بعد التبري في موقف آخر ليس في النظم ما يدل عليه ومثله لا يحزم به من غير نقل لاحتمال أن يكون هذا في موقف التبري والاشعار المذكور لا يتأتى مع أنه توبيخ . وأما العلوة التي زيل بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسلبة لأن عذاب البرزخ لا يقتضي أن يشفع لهم بعد ذلك فكم من معذب في قبره يشفع له اهـ .

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخي إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم و علم أولئك المعذبون أن عذابهم لذلك فقوله : لأن عذاب البرزخ لا يقتضي الخ ليس في محله ، وكذا قوله : فكم من معذب في قبره يشفع له إن أراد به فكم من معذب لمصيبة من المعاصي في قبره يشفع له من يشفع فسلم لكن لا يفيد . وإن أراد فكم من معذب في قبره بسبب عبادة شيء يشفع له ذلك الشيء فمنعه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب (يحشرهم ثم يقول) بالياء فيهما والضمير فيهما لله تعالى . وقوله سبحانه للبشر كين : (أين شركاؤكم) (الذين كنتم تزعمون ٢٢) إما بالواسطة أو بغير واسطة . والتكليم المنفي في قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشريف ونفع لا مطلقا . فقد كلم إبليس عليه اللعنة بما كلم . والزعم يستعمل في الحق كما في قوله ﷺ «زعم جبريل عليه السلام» وفي حديث ضمام بن ثعلبة رضي الله تعالى عنه «زعم رسولك» وقول سيدي في أشياء يرتضيها : زعم الخليل . ويستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية .

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا ما يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عهده على قائله وهو هنا متعد للفعولين وحذفا لافهامهما من المقام أي تزعمونهم شركاء . (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) أصل معنى الفتنة على ما حققه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتعلم جودته من ردامته ثم استعمل في معان كالعذاب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاثم والضلال

والمعذرة • واختلاف في المراد هنا ف قيل : الشرك • واختار هذا القول الزجاج ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وكان التعبير عن الشرك بالفتنة أنها ما تفتن به ويعجبك وهم كانوا معجبين بكفرهم مفتخرين به . والكلام حينئذ اما على حذف مضاف كما يقتضيه ظاهر كلام البعض ، وإما على جعل عاقبة الشيء عينه ادعاء وهو أحلى مذاقا وأبعد مغزى . والحصر اضافى بالنسبة إلى جنس الأقوال أو ادعائى •

وقوله تعالى : (**وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ٢٣**) كناية عن التبرى عن الشرك وانتفاء التدين به أى ثم لم لم يكن عاقبة شركهم شيئا لا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما فى الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فاذا وقع فى مهلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه . وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب ، وقيل : المراد بها العذرواستعمات فيه لأنها على ما تقدم التخليص من الغش والعذر يخلص من الذنب فاستعيرت له • وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبى عبد الله . وقتادة . ومحمد بن كعب رضى الله تعالى عنهم ، وقيل : الجواب بما هو كذب . ووجه الاطلاق أنه سبب الفتنة فتجوز بها عنه اطلاقا للسبب على السبب • ويحتمل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب مخلص لهم أيضا بالمعذرة . قيل : والحصر على هذين القوانين حقيقة . والجملة القسمية على ظاهرها ، و(تكن) بالتاء الفوقانية ، و(فتنتهم) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائى (يكن) بالياء التحتانية و(فتنتهم) بالنصب • وكذا قرأ (ربنا) بالنصب على النداء أو المدح . وقرئ : فى الشواذ (ربنا) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لئلا يثمرا كرم . وفائدة رفع توهم أن يكون فى الاشارة بنى الالهية عنه تقدس وتعالى . وقرأ الباقر بالتاء من فوق ونصب (فتنتهم) أيضا ، وخرجوا قراءة الاولين على أن (فتنتهم) اسم (تكن) وتأنيث الفعل لاسناده الى مؤنث و« أن قالوا » خبره • وقرأ حمزة . والكسائى على أن « أن قالوا » هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاسناده الى مذكور و« فتنتهم » هو الخبر • وقراءة الباقرين على نحو هذا خلا ان التأنيث فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يميزون فى سعة الكلام تأنيث اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله : • وقد خاب من كانت سريره العذر • ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وذهب البصريون الى أن ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيث على معنى المقالة وهو من قبيل جامته كتابى أى رسالتى . ولا يخفى أن هذا قليل فى كلامهم ، وقال الزحشرى ونقل بعينه عن أبى على : إن ذلك من قبيل من كانت أمك ؟ ونوقش بما لا طائل فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الاخيرتين أفصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن « أن قالوا » يشبه المضمر والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما . وفيه نظر إذ لا يلزم من شابهة شيء لشيء فى حكم شابهته له فى جميع الاحكام • والجملة على سائر القراءات عطف على الفعل المقدر العامل فى يوم نحشرهم الخ على ما مررت الاشارة اليه . وجعلها غير واحد عطف على الجملة قبلها . و« ثم » اما على ظاهرها بناء على القول الاول واما للتراخى فى الرتبة بناء على القولين الاخيرين لان معذرتهم أوجوابهم هذا أعظم من التوبيخ السابق •

وأنت تعلم أنه لا ضرورة للعدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخ فى الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عابنوا هولاء ذلك اليوم وتجلي الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال كما ينبى .

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان وبما ينبغي على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا حيارى مدهوشين لما قالوا الذي قالوا لأن الحقائق تكشف يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفى عليه سبحانه وأنه لا منفعة لهم في مثل ذلك استحالة صدره عنهم وللعفلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائي والقاضي ومن وافقهما جواز الكذب على أهل القيامة مستبدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بأن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون في أنفسهم انهم موحدون متباعدون عن الشرك واعترضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا﴾ أى في قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا بأنه ليس المراد انهم كذبوا في الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ في الدنيا. ورد بأن الآية لا تدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها في شأن خسرم وأمرهم في الآخرة لا في الدنيا بل تنبؤ عنه أشد نبولاً أول النظم الكريم وآخره في ذلك فتخلل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسف جدا. ويؤيد ما ذهب اليه الجمهور أيضاً قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلمون) حيث شبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا، ويشير إلى هذا التشبيه أيضاً الامر بالنظر كما لا يخفى على من نظر.

وذكر ابن المنير أن في الآية دليلاً بيناً على أن الاخبار بالشئ على خلاف ما هو به كذب وإن لم يعلم المخبر بخالفة خبره لمخبره ألا تراه سبحانه جعل أخبارهم وتبرأهم كذباً مع أنه جعل شأنه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٢٤﴾ أى سلبوا علمه حينئذ دهشاً وحيرة فلم يرفع ذلك لإطلاق الكذب عليهم، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر. والمراد عن الحسن أن ما موصولة والمراد بها الأصنام التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك. وإيقاع الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقع على أحوالها للبالغة في أمرها كأنها نفس المفترى أى زالت وذهبت عنهم أو ثابتهم التي يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيئاً، وقيل: إن (ما) مصدرية أى ضل افتراءهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أى لم ينفعهم ذلك. والجملة قيل: مستأنفة، وقيل: واختاره شيخ الاسلام أنها عطف على (كذبوا) داخل معه في حكم التعجب إذا لا استفهام السابق المعاق لانظر لذلك. وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أى زال وذهب افتراؤهم أو ما كانوا يفترونه من الاشرار حتى نفوا صدورهم عنهم بالكلية وتبرؤا بالمرّة، ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ كلام مسوق لحكاية ما صدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريراً لما قبله وتحقيقاً لمضمونه وضمير (منهم) للذين أشركوا والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء ومفعوله مقدر وهو القرآن. قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح: إن أبا سفيان بن حرب والوليد ابن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأيا بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ

وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر : يا أبا قتيلة ما يقول محمد ؟ فقال : والذي جعلها بيده ما أدري ما يقول إلا أني أرى تحرك شفثيه يتكلم بشئ فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية . وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستمع ملحدون حديثه فانزل الله تعالى هذه الآية .

وأفرد ضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ نظر إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنا قيل : هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا منزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع ، وإنما لم يجمع ثم في قوله سبحانه : (ومنهم من ينظر إليك) لأن المراد النظر المستتبع لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن . والجعل بمعنى الانشاء . والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظا ومعنى لأن فعلا بفتح الفاء وكسرها يجمع في القلة على أفعله كأفعله وأفدلة . وفي الكثرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفا أو معتل اللام فيلزم جمعه على أفعله كأكنة وأخبية إلا نادرا . وفعل الكن ثلاثي ومزيد يقال : كنهه وأكنه كما قاله الطبرسي : وغيره . وفرق بينهما الراغب فقال : أكننت يستعمل لما يستتر في النفس والثلاثي لغيره . والتنوين للتفخيم . والواو للعطف . والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطفت الفعلية على الاسمية . وقيل : الواو للحال أي وقد جعلنا . و (على قلوبهم) متعلق بالفعل قبله .

وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى القى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فتعاق بمحذوف إذ هو في موضع المفعول الثاني . والمعنى على ما ذكرنا وأنشأنا على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها ﴿ أَنْ يَفْقَهُوهُ ﴾ أي كرامة أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع للكلام على تقدير مضاف . ومنهم من قدر لا دونه أي أن لا يفقهوه . وكذلك يفعلون في أمثاله ، وجوز أن يكون مفعولا به لما دل عليه قوله تعالى : (وجعلنا على قلوبهم أكنة) أي منعناهم أن يفقهوه أو لما دل (عليه أكنة) وحده من ذلك ﴿ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ أي صمما وثقلا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه . والكلام عند غير واحد تشيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم وهج أسماعهم أصمها الله تعالى ، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريرية أو مكنية أو مشاكلة . وقد مر لك في البقرة ما ينفعك هنا فتذكره .

وقرأ طلحة (وقرأ) بالكسر - وهو - على ما نص عليه الزجاج . حمل البغل ونحوه . ونصبه على الفراءتين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء ﴿ وَإِنْ يَرَوْا ﴾ أي يشاهدوا ويبصروا ﴿ كُلُّ مَاءَةٍ ﴾ أي معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كأنشقاق القمر . ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة . وتكثير القليل من الطعام . وما أشبه ذلك ﴿ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم . والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم . والمراد ذمهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتفاعهم بعلومهم وأسماعهم . ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير الملحمة دفعا للمخالفة بين هذا وقوله تعالى : (إن أنشأنا نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) . رواه كوفي بعضهم بحمل الإيمان على الإيمان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الأعناق فإفهم . وخص شيخ الإسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أي وإن يروا

شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسماعه لا يؤمنوا به ، ولعل ما قدمناه أحلى لدى الذوق السليم *

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ ﴾ أى يخاصمونك وينازعونك (وحتى) هى التى تقع بعدها الجمل ويقال لها: حتى الابتدائية. ولا محل للجمله الواقعة بعدها خلافاً للزجاج. وابن درستويه زعم أنها فى محل جربحتى. ويرده أن حروف الجر لا تعاق عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما فى تأويله. والجمله هنا قوله تعالى: (إذا جاءوك) مع جواب الشرط أعنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وما بينهما حال من فاعل جاؤا. وإنما وضع الموصول موضع الضمير ذماً لهم بما فى حيز الصلة وإشعاراً بعله الحكم. (وإذا) منصوبة المحل على الظرفية بالشرط أو الجواب على الخلاف الشهير فى ذلك ، واعترض بأن جعل (يجادلونك) فى موضع الحال (ويقول الذين) جواباً مفض إلى جعل الكلام لغواً لأن المجادلة نفس هذا القول إلا أن تقول المجادلة بقصد هاهنا ولا يخفى ما فيه فإن المجادلة مطلق المنازعة. وسميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من المتجادلين يريد أن يلقي صاحبه على الجدالة أى الارض. والقول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبلغ فائدة كقولك إذا هانك زيد شتمك ، وذكر بعض النحويين أن حتى إذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى الفاء وأن تكون بمعنى إلى والغاية معتبرة فى الوجهين أى بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنهم إذا جاؤك مجادلين لك لا يكتفون بمجرد عدم الإيذان بل يقولون ﴿إِنْ هَذَا﴾ أى هذا ﴿الْأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٥﴾ أى أحاديثهم المسطورة التى لا يعول عليها ، وقال قتادة: كذبهم وباطلهم .

وحاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه. ونظير ذلك - مات الناس حتى الأنبياء - وجوز أن تكون (حتى) هى الجارة (وإذا جاءوك) فى موضع الجر وهو قول الأخفش وتبعه ابن مالك فى التسهيل . ورده أبو حيان فى شرحه وعليه فاذا خارجه عن الظرفية كما صرحوا به وعن الشرطية أيضاً فلا جواب لها فيقول حينئذ: تفسير (ليجادلونك) وهو فى موضع الحال أيضاً. والأساطير عند الأخفش جمع لا مفرد له كآبائيل ومذاكير ، وقيل بعضهم: له مفرد. وفى القاموس إنه جمع أسطار وأساطير بكسرهما واسطور وبالهاء فى الكل ، وقيل: جمع أسطار بفتح الهمزة جمع سطر بفتح تين كسبب وأسباب فهو جمع جمع. وأصل السطر بمعنى الخط ﴿وَمَنْ يَنْهَوْنَهُ﴾ الضمير المرفوع الشركين والمجرور للقرآن أى لا يقنعون بما ذكر من تكذيبه وعده حديث خرافة بل ينهون الناس عن استماعه لئلا يقفروا على حقيقته فيؤمنوا به ﴿وَيَنَافُونَ عَنْهُ﴾ أى يتباعدون عنه بأنفسهم اظهاراً لغاية نفورهم عنه وتأكيذاً لنهيهم فإن اجتناب الناهى عن المنهى عنه من متمات النهى ، ولعل ذلك كما قال شيخ الاسلام - هو السر فى تأخير النأى عن النهى. وهذا هو التفسير الذى أخرجه ابن أبى شيبه . وابن حميد . وابن جرير . وابن المنذر. وغيرهم عن مجاهد رحمه الله تعالى عليه . وقيل: الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى ينهون الناس عن الايمان به عليه الصلاة والسلام ويتباعدون عنه . وهو التفسير الذى أخرجه أبناء جرير . والمنذر . وأبى حاتم . ومردويه من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأخرجه أيضاً ابن جرير من طريق العوفى. وروى ذلك عن محمد بن الحنفية . والسدى . والضحاك ، وقيل: الضمير المرفوع لأبى طالب وأتباعه أو أضرابه والمجرور

للنبي ﷺ على معنى ينهاون عن أذيته عليه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به .
 أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن هلال أنه قال . ان الآية نزلت في عمومة النبي ﷺ وكانوا عشرة
 وكانوا أشد الناس معه في العلانية وأشد الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السر ، وقيل : ضمير الجمع لأبي
 طالب وحده وجمع استعظاما لفعله حتى كانه مما لا يستقل به واحد ، وقيل : إنه نزل منزلة افعال متعددة
 فيكون كقوله : قفاعد المازني ، ولا يخفى بعده . وروى هذا القول جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا .
 وروى عن مقاتل أن رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعو إلى الاسلام فاجتمعت قريش إليه
 يريدون سوءا بالنبي ﷺ فقال منشدا :

والله ان يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفينا
 فاصدع بامرك ما عليك غضاضا وابشر وقر بذاك منك عيونا
 ودعوتني وزعمت أنك ناصح ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
 وعرضت ديننا لاحالة انه من خير أديان البرية دينا
 لولا الملامة أو حذارى سبة لو جدتني سمحا بذاك مينا

فنزلت هذه الآية . وفيها على هذا القول والذي قبله التفات ، ورد الامام القول الاخير بان جميع
 الآيات المتقدمة في ذم فعل المشركين فلا يناسبه ذكر النهي عن أذيته عليه الصلاة والسلام وهو غير
 مذموم . ونظر فيه بأن الذم بالمجموع من حيث هو مجموع . وبهذه الآية على هذه الرواية استدل بعض من
 ادعى أن ابا طالب لم يؤمن برسول الله ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المطلب في موضعه .
 والنأي لازم يتعدى بمن كافي الآية . ونقل عن الواحدى أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرد وأشد .

أعاذل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة نأنى زائرى وقربى

وخرجه البعض على الحذف والايصال ولا يخفى ما في « ينهاون » و « يناون » من التجنيس البديع . وقرئ « وينون »
 عنه « وَإِنْ يُهْلِكُونَ » أى وما يهلكون بذلك « لِأَنَّهُمْ » بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو
 عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى : « وَمَا يَشْعُرُونَ ۚ » حال من ضمير يهلكون أى يقصرون
 الاهلاك على أنفسهم والحال أنهم غير شاعرين لاهلاكهم أنفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن
 يضرروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم . وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن
 المنفى عن غيرهم ، طالق الضرر الايذان بان ما يحيق بهم هو الهلاك لا الضرر المطاق . على ان مقصدهم لم
 يكن مطلق الممانعة فيما ذكروا بل كانوا ييغون الغوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذى هو نظام
 عقد لآلء الآيات القرآنية .

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يصلونهم بالنهى فقصره على أنفسهم حينئذ مع شموله
 للفريقين مبنى على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة العدم . ونفى الشعور . على ما فى البحر . أبلغ
 من نفى العلم كانه قيل . وما يدركون ذلك أصلا « وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ » شروع في حكاية ما يصدر

عنهم يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا من القبايح المحكية مع كونه كاذبا في نفسه . والخطاب للنبي ﷺ أو لكل من له أهلية ذلك قصدا إلى بيان سوء حالهم وبلوغها من الشناعة إلى حيث لا يختص بهاراء دون راء . و (لو) شرطية على أصلها وجوابها محذوف انذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل . ونظير ذلك قوله امرئ القيس :

وجدك لوشى . أتانا رسوله سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقولهم لو ذات سوار لطمتنى . و (ترى) بصريّة وحذف مفعولها لدلالة ما في حيز الظرف عليه . والایقاف أمامن الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنى المعرفة كما يقال أوقفته على كذا إذا فهمته وعرفته واختاره الزجاج أى ولو ترى حالهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها أو يرفعوا على جسرها وهى تحتمهم فينظرونها أو يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها لرأيت ما لا يحيط به نطاق التعبير . وصيغة الماضى للدلالة على التحقيق . وقيل : إن لو بمعنى إن . وجوزوا أن تكون ترى علمية وهو كما ترى . وقرئ (وقفوا) بالبناء للفاعل من وقف عليه اللازم ومصدره غالباً الوقوف . ويستعمل وقف متعديا أيضاً ومصدره الوقف وسمع فيه أوقف لغة قليلة . وقيل : إنه بطريق القياس (فَقَالُوا) لعظم أمر ما تحققوه (بِالْبَيِّنَاتِ نَزَدُ) أى إلى الدنيا . و (يا) للتنبيه أول النداء والمنادى محذوف أى يا قومنا مثلاً (وَلَا تُكْذِبْ بآيَاتِ رَبِّنا) أى القرآن كما كنا نكذب من قبل ونقول أساطير الأولين . وفسر بعضهم الآيات بما يشمل ذلك والمعجزات . وقال شيخ الاسلام : يحتمل أن يراد بها الآيات الناطقة بأحوال النار وأحوال الآمرة باتقانها بناء على أنها التى تخطر حينئذ ببالهم ويتحسرون على ما فرطوا فى حقها . ويحتمل أن يراد بها جميع الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاماً أولياً (وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٤٧) بها حتى لا نرى هذا الموقف الهائل كما لم ير ذلك المؤمنون ونصب المفعولين على ما قال الزمخشري وسبقه اليه كما قال الحايى الزجاج . باضمار أن على جواب التمنى . والمعنى ان رددنا لم نكذب ونمكن من المؤمنين . ورده أبو حيان بأن نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابية لأنها لا تقع فى جواب الشرط فلا ينعقد مما قبلها وما بعدها شرط وجواب وإنما هى واو تعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهى عاطفة يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاث وهى المعية ويميزها عن الفاء صحة حلول مع محالها أو الحال . وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب فى المواضع التى تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب . ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء دونها بأنها إذا حذفت انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنته من معنى الشرط ، وأجيب بأن الواو أجريت هنا مجرى الفاء . وجعلها ابن الانبارى مبدلة منها . ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود . وابن اسحق (فلا نكذب) . واعتراض أيضاً ما ذكره الزمخشري من معنى الجزائية بأن ردهم لا يكون سبباً لعدم تكذيبهم . وأجيب بأن السببية يكفى فيها كونها فى زعمهم . وورد بأن مجرد الرد لا يصاح لذلك فلا بد من العناية بأن يراد الرد السكائن بعد ما الجأهم إلى ذلك إذ قد انكشف لهم حقائق الأشياء . ولهذا الدغدة اختار من اختار العطف على مصدر متوهم قبل كأنه قيل . ليت لنا ردا وانتفاء تكذيب وكونا من المؤمنين . وقرأ نافع . وابن كثير . والكسائى برفع الفعلين ، وخرج على أن ذلك ابتداء كلام منهم غير معطوف على ما قبله والواو كالزائدة كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه . دعنى ولا أعود يريد لأعود تركتني أو لم تتركني . ومن ذلك على ما قاله الامام عبد القاهر قوله :

اليوم يومان مذغبت عن نظري نفسي فداؤك ماذني فاعتذر
وكان المتعنى لنظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المغازلة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام
بمعنى كونه مقطوعاً عما في حيز التمني معطوفاً عليه عطف اخبار على انشاء. ومن الناحية من جوزة مطلقاً، ونقله أبو حيان
عن سيدييه ، وجوز أن يكون داخلًا في حكم التمني على أنه عطف على «نرد» أو حال من الضمير فيه، فالمعنى - كما
قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أي التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لأن الرد
ليس مقصوداً بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التمني وإن كان التمني منصباً على الايمان
والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا ينفعهم لأنهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا إيماناً ينفعهم وهو إنما يكون
بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال. وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ما علمت آنفاً، والجوابية
أما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات مغاير للايمان والتصديق فلا اتحاد ■

وقرى ما شاذ بعكس هذه القراءة (بَلَّ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ) اضراب عما يؤذن به تمنيههم من الوعد بتصديق
الآيات والايمان بها أي ليس ذلك عن عزم صحيح ناشئ عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به
بل لأنه بدا وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يخفونه في الدنيا من ثالثة الاثافي والداهية الدهياء فلشدة هول
ذلك وهز يد ضجرهم منه قالوا ما قالوا، فالمراد من الموصول النار على ما يقتضيه السوق ومن اخفائها ستر أمرها
وذلك بازكار تحقها وعدم الايمان بشبوتها أصلاً فكأنه قيل: بل بدا لهم ما كانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحقها ■
وإنما لم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه: (هذه جهنم الذي يكذب بها المجرمون) وقوله عز
من قائل: (هذه النار التي كنتم بها تكذبون) مع أن ذلك أنسب بما قبل من قولهم: « ولا تكذب بآيات ربنا،
مراعاة لما في مقابلة من البدو في الجملة مع ما في ذلك من الرمز الخفي إلى أن تكذبيهم هذا لم يكن في محله رأساً
لقوة الدليل، وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التي كانوا يكتتمونها عن الناس فتظهر في
صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل: المراد به الشرك الذي أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم:
(والله ربنا ما كنا مشركين)، وقيل: المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار
والمجرور لاتباعهم أي ظهر للاتباعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور،
ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج ■

وقيل: الآية في المنافقين والضمير المرفوع لهم، والمجرور للدؤمنين، والمراد بالموصول الكفر أي بل ظهر
للدؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتتمونه عنهم في الدنيا، وقيل: هي في أهل الكتاب مطلقاً
أو علمائهم، والذي أخفوه نبوة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضمير ان المرفوع والمجرور لهم
والدؤمنين أو للخواص والعوام. وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسمى إليه هنا
لأن سوق النظم الجليل لتهويل أمر النار وتفضيع حال أهلها. وقد ذكر وقوفهم عليها وأشار إلى أنه اعتراهم
عند ذلك من الخوف والخشية والحيرة والدهشة ما لا يحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيههم المذكور بالفاء
القاضية بسببية ما قبلها لما بعدها فاسقاط النار بعد ذلك من السببية وهي في نفسها أدهى الدواهي وأزجر الزواجر
إلى مادونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغي تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله. ونقل عن المبرد أن الكلام

على حذف مضاف أي بداهم وبال ما كانوا يخفون ولا يخفى ما فيه أيضا فتدبر *

﴿وَلَوْرُدُّوْا﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿لَعَادُوا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ﴾ من الكفر والتكذيب أو من الأعم من ذلك ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ولا يخفى حسنه ، ووجه اللزوم في هذه الشرطية سبق قضاء الله تعالى عليهم بذلك التابع لخبث طبيعتهم ونجاسة جبلتهم وسوء استعدادهم ولهذا لا ينفعهم مشاهدة ما شاهدوه ، وقيل : إن المراد أنهم لوردوا إلى حالهم الأولى من عدم العلم والمشاهدة لعادوا ، ولا يخفى أنه لا يناسب مقام ذمهم بقلوبهم في الكفر والاصرار وكون هذا جوابا لما مر من تنبيههم . وذكر بعض الناس في ترجيه عدم نفع المشاهدة في الآخرة لأهوالها المترتبة على المعاصي بعد الرد إلى الدنيا أنها حينئذ كخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة فحيث لم ينتفعوا به وصددهم ما صددهم لا ينتفعون بما هو مثله ويصددهم أيضا ما يصددهم .

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى ما أشرنا إليه من سبق القضاء وسوء الاستعداد ، ومن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون ﴿وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٢٨﴾ أي لقوم كاذبون فيما تضمنه تنبيههم من الخبر بأن ذلك مرادهم . ويحتمل أن يكون هذا ابتداء أخبار منه تعالى بأن ديدن هؤلاء وهجيرهم الكذب . وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمني نفسه لأنه انشاء والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب . وقال الربيعي : لا بأس بتوجه الكذب إلى التمني لأنه يحتمل الصدق والكذب بنفسه . واحتج على ذلك بقوله :

منى إن تكن حقا تكن أحسن المنى وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

لأن الحق بمعنى الصدق وهو ضد الباطل والكذب ، ولا يخفى ما فيه مع أنه لو سلم فهو مجاز أيضا . وقيل : الخبر الضمني هنا هو الوعد بالآيمان وعدم التكذيب . واعتراض بان الوعد كالوعيد من قبيل الانشاء كما حقق في موضعه فلا يتوجه إليه الكذب والصدق كما لا يتوجهان إلى الانشاء . وأجيب بان ذلك أحد قولين في المسئلة ، ثانيهما أن الوعد والوعيد من قبيل الخبر لا الانشاء ، وهذا القيل مبنى عليه على أنه يحتمل أن المراد بالكذب المتوجه إلى الوعد عدم الوفاء به لا عدم مطابقتها للواقع كما ذكره الراغب ﴿وَقَالُوا﴾ عطف على (عادوا) كما عليه الجمهور . واعترضه ابن السكال بأن حق (وانهم لكاذبون) حينئذ أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على المعطوف عليه . وأجيب بأن توسيطه لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص ولو أخر لاوهم أن المراد تكذيبهم في انكارهم البعث . وجوز أن يكون عطف على (انهم لكاذبون) أو على خبر إن أو على (نوها) والعائد محذوف أي قالوه ، وأن يكون استئنافا بذكر ما قالوا في الدنيا ﴿إِنْ هِيَ﴾ أي ما هي ﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ والضمير للحياة المذكورة بعده كما في قول المتنبي :

هو الجد حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيديا

وقد نصوا على صحة عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مواضع ، منها ما إذا كان خبر الضمير مفسرا له كما هنا . وجعله بعضهم ضمير الشأن . ولا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشتراطوا في خبره أن

يكون جملة . وخالفهم في ذلك الكوفيون فقد حكى عنهم جواز كون خبره مفردا إما مطلقا أو بشرط
 كون المفرد عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل نحو إنه قائم زيد بناء على أنه حينئذ يسد مسد الجملة .
 وقيل - وفيه بعد - : يحتمل أن يكون الضمير المذكور عبارة عما في الذهن وهو الحياة . والمعنى ان الحياة إلا
 حياتنا التي نحن فيها . وهو المراد بقولهم : الدنيا لا القرية الزوال أو الدنيئة أو المتقدمة على الآخرة كما يقول
 المؤمنون إذ كل ذلك خلاف الظاهر لاسيما الأخير .

(وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۲۹) أى إذا فارقتنا هذه الحياة أصلا (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ) تمثيل
 لحسبهم للسؤال والتوبيخ أو كناية عنه عند من لم يشترط فيها إمكان الحقيقة وجوز اعتبار التجوز في المفرد
 إلا أن الأرجح عندهم اعتباره في الجملة ، وقيل : الوقوف بمعنى الاطلاع المتعدي يعلى أيضا وفي الكلام مضاف
 مقدر أى وقفوا على قضاء ربهم أو جزائه ، ولا حاجة إلى التضمنين وجعله من القلب كما توهم ، وقيل : هو بمعنى
 الاطلاع من غير حاجة إلى تقدير مضاف على معنى عرفوه سبحانه وتعالى حق التعريف ولا يلزم من
 حق التعريف حق المعرفة ليقال كيف هذا وقد قيل : ما عرفناك حق معرفتك ، واستدل بعض الظاهرية
 بالآية على أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب ولا يخفى ما فيه .

(قَالَ) استئناف نشأ من الكلام السابق كأنه قيل : فإذا قال لهم ربهم سبحانه وتعالى إذ ذاك ؟ فقيل :
 قال : الخ . وجوز أن يكون في موضع الحال أى قائلا (أَلَيْسَ هَٰذَا) أى البعث وما يتبعه (بِالْحَقِّ) أى
 حقا لا باطلا كما زعمتم ، وقيل : الإشارة إلى العقاب وحده وليس بشئ ، ولا دلالة في (فذوقوا) عند أرباب
 الذوق على ذلك ، والهمزة للتقريع على التكذيب (قَالُوا) استئناف كما سبق (بَلَىٰ) هو حق (وَرَبَّنَا)
 أكدوا اعترافهم باليمين اظهارا لكمال تيقنهم بحقيقته وايدانا بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط طمعا
 بأن ينفعهم وهيئات (قَالَ فذوقوا العذاب) الذى كفرتم به من قبل وأنكرتموه (بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۳۰)
 أى بسبب كفركم المستمر أو ببدله أو بمقابلته أو بالذى كنتم تكفرون به ، فإما مصدرية أو موصولة
 والاول أولى ، ولعل هذا التوبيخ والتقريع - كما قيل - إنما يقع بعدما وقفوا على النار فقالوا ما قالوا إذ الظاهر أنه
 لا يبقى بعد هذا الأمر إلا العذاب ، ويحتمل العكس وأمر الأمر سهل (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ)
 هم المكفرون الذين حكيت أحوالهم لكن وضع الموصول موضع الضمير للايدان بتسبب خسرانهم عما في
 حيز الصلة من التكذيب بقاء الله تعالى والاستمرار عليه . والمراد به لقاء ما وعد سبحانه وتعالى على ما روى
 عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم ، وصرح بعضهم بتقدير المضاف أى لقاء جزاء الله تعالى ،
 وصرح آخرون بأن لقاء الله تعالى استعارة تمثيلية عن البعث وما يتبعه (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ) أى
 الوقت المخصوص وهو يوم القيامة ، وأصل الساعة القطعة من الزمان وغلبت على الوقت المعلوم كالنجيم للثريا ،
 وسمى ساعة لقلته بالنسبة لما بعده من الخلود أو بسرعة الحساب فيه على البارئ عز اسمه . وفسرها بعضهم هنا
 بوقت الموت ، والغاية المذكورة للتكذيب .

وجوز أن تكون غاية للخسران لكن بالمعنى المتعارف والكلام حينئذ على حد قوله تعالى : (وان عليك

لعتق الى يوم الدين) أى اذك مذموم مدعو عليك باللغة الى ذلك اليوم فاذا جاء، اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل: خسرا المكذبون الى قيام الساعة بانواع المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين ﴿بَغْتَةً﴾ أى فجأة وبغته بالتحريك مثلها، وبغته كمنعه فجاءه أى هجم عليه من غير شعور، وانتصابها على أنها مصدر واقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أى مباغته أو من مفعوله أى مبغوتين، وجوز ان تكون منصوبة على أنها مفعول مطلق لجاءتهم على حـد رجـم القهـقري أو لفعل مقدم من اللفظ أو من غيره. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا﴾ جواب إذا ﴿يَا حَسْرَتُنَا﴾ نداء للحسرة وهى شدة الزم كأنه قيل: يا حسرتنا تعالى فهذا أوانك، قيل: وهذا التحسر وإن كان يعترهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسمى باسمها، ولذا قال صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته، أو جعل محيى الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغير فترة، وقال أبو البقاء: التقدير يا حسرة احضرى هذا أوانك، وهو نداء مجازى ومعناه تنبيهه انفسهم لتذكير أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطالب ولا يتأني إقبالها وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهبوا فنادوها، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه. ﴿عَلَى مَا فَرَّطْنَا﴾ أى على تفريطنا، فما مصدرية فالتفريط التقصير فيما قدر على فعله، وقال أبو عبيدة: معناه التضيق، وقال ابن بحر: معناه السبق ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرط خلا السبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير أذلت جلده وسلبته ﴿فِيهَا﴾ أى الحياة الدنيا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أو فى الساعة كما روى عن الحسن، والمراد من التفريط فى الساعة التقصير فى مراعاة حقها والاستعداد لها بالايمان والاعمال الصالحة. وقيل: الضمير للجنة أى على ما فرطنا فى طلبها ونسب إلى السدى ولا يخفى بعده، وقول الطبرسى: ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى هذه الآية: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (يا حسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يبطل الاستدلال، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الخسران عليها. وهو بعيد أيضا، ومثل ذلك ما قيل: إن ما موصولة بمعنى التى، والمراد بها الأعمال والضمير عائد إليها كأنه قيل يا حسرتنا على الأعمال الصالحة التى قصرنا فيها، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور فى كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا فى كلامه تعالى فى قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض فتدبر ﴿وَمَنْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ فى موضع الحال من فاعل «قالوا» وهى حال مقارنة أو مقدرة. والوزر فى الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أى يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها. وذكر الظهور لأن المعتاد الإغلب الحمل عليها كما فى - كسبت أيديكم - فإن الكسب فى الأكثر بالأيدي. وفى ذلك أيضا إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذنوب والآثام محمولة على الظاهر من باب الاستعارة التمثيلية، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب، وقيل: حملها على الظاهر حقيقة وإنها تجسم، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون منتن الريح عليه ثياب

دئسة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أقبح وجهك؟ قال كذلك كان عملك قبيحا قال: ما أنتن ربحك؟ قال: كذلك كان عملك منتنا قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنسا قال: من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أحملك في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله النار، وأخرجنا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء صورته وأطيبه ربحا فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد طيب ربحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبتي لا إلا أن الله تعالى قد قبح صورتك وتين ربحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبتي في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية.

وبعضهم يجعل كل ماورد في هذا الباب مما ذكر تمثيلا أيضا، ولا مانع من الحمل على الحقيقة وإجراء الكلام على ظاهره، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن ﴿الْأَسَاءَ مَا يَزُونُ﴾ (٣١) تذييل مقرر لما قبله وتكملة له، و(ساء) تختمل - كما قيل - هنا ثلاثة أوجه، أحدها أن تكون المتعدية المنصرفة وزنها فعل بفتح العين، والمعنى الأساءم ما يزون، وما وصوله أو مصدرية أو نكرة، ووصوفة فاعل لها والكلام خبر، وثانيها أنها حوت إلى فعل اللازم بضم العين واشربت معنى التمتع، والمعنى ما أسوأ الذي يزون أو ما أسوأ وزرم. وثالثها أنها حوت أيضا للمبالغة في الذم فتساوى بئس في المني والاحكام ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تينك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جوابا لقولهم: (أنهى الاحياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان فالمراد وما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها إلا كاللعب واللهو في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير خرج - كما قال غير واحد - ما فيها من الاعمال الصالحة كالعبادة وما كان لضرورة المعاش، والكلام من التشبيه البليغ ولولم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعبا ولهوا مبالغة كما في قوله:

■ وإنما هي أقبال وأدبار ■ صح، واللهو واللعب - على ما في درة التنزيل - يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعنى العاقل وبهمه من هوى وطرب سواء كان حراما أو لا، ووفق بينهما بأن اللعب ما قصد به تهجيل المسرة والاسترواح به واللهو كل ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللهو فهو - على ما قيل - اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله:

الا زعمت بسياسة اليوم اتى كبرت وأن لا يحسن اللهو امثال

وقال قتادة: اللهو في لغة اليمن المرأة، وقيل: اللعب طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يصلح أن يصرف به، وقيل: إن كل شغل أقبل عليه لزم الاعراض عن كل ما سواه لأن من لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى فاذا أقبل على الباطل لزم الاعراض عن الحق فلاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق هو، وقيل: العاقل المشتغل بشيء لا بدله من ترجيحه وتقديره على غيره فان قدمه من غير ترك للآخر فلهب وإن تركه ونسيه به فهو لهو، وقد بين صاحب الدرة بعد أن سرد هذه الأقوال سر

تقديم اللاعب على اللهو حيث جمعا كما هنا وتأخيرهما عنه كما في العنكبوت بأنه لما كان هذا الكلام مسوقاً للرد على الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصر السابق وليس في اعتقادهم لجهلهم إلا ما عجل من المسرة بزخرف الدنيا الفانية قدم اللعب الدال على ذلك وتمم باللهو أولاً طلبوا الفرح بها وكان مطمح نظرهم وصرف الهم لازم وتابع له قدم ما قدم أولاً أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم قدم ما يدل على ذلك أولاً كان التقديم مقدماً على الترك والنسيان قدم اللاعب على اللهو رعاية للترتيب الخارجى، وأما في العنكبوت فالمراد بالذكر قصر مدة الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة وتحقيرها بالنسبة إليها ولذا ذكر اسم الإشارة المشعر بالتحقير وعقب ذلك بقوله سبحانه وتعالى: (إن الدار الآخرة لهى الخيوان) والاشتغال باللهو بما يقصر به الزمان وهو أدخل من اللعب فيه، وأيام السرور فصار كما قال :

وليلة احدى الليالى الزهر لم تك غير شفق وفجر

وينزل على هذا الوجوه في الفرق، وتفصيله في الدرة قاله مولانا شهاب الدين فليفهم ﴿وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ﴾ التى هى محل الحياة الأخرى ﴿خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الكفر والمعاصى لخلوص منافعها عن المضار والآلام وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ﴾ ذلك حتى تقنوا ما أنتم عليه من الكفر والعصيان، والفالمادطف على محذوف أى أتغفلون أو ألا تفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر أن يقال - كما قال الطيبي - وما الدار الآخرة إلا جد وحق لمكان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) موضع ذلك إقامة للمسبب مقام السبب، وقال في الكشف: إن في ذلك دليلاً على أن ما عدا أعمال المتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار الآخرة في مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الأعمال المقابل بأنها لعب ولهو علم تقابل العاملين حسب تقابل ما أضيفا إليه أعنى الدنيا والآخرة فإذا خص الخيرية بالمتقين لزم منه أن ما عدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة فى شيء فهو لعب ولهو لا يعقب منفعة .

وقرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بالاضافة وهى من اضافة الصفة إلى الموصوف وقد جوزها الكوفيون، ومن لم يجوز ذلك تأوله بتقدير ودار النشأة الآخرة أو اجراء الصفة مجرى الاسم . وقرأ ابن كثير وغيره (يعقلون) بالياء والضمير للكفار القائمين (إن هى إلا حياتنا الدنيا) ، وقيل : للمتقين والاستفهام للتنبيه والحث على التأمل ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِى يَقُولُونَ﴾ استئناف مسوق لتسليية رسول الله ﷺ عن الحزن الذى يعتريه عليه الصلاة والسلام بما حكى عن الكفرة من الاصرار على التكذيب والمبالغة، وكلية قد للتكثير وهو - كما قال الحلبي - راداً به اعتراض أبي حيان - راجع إلى متعلقات العلم لا العلم نفسه إذ صفة القديم لا تقبل الزيادة والتكثير وإلا لزم حدوثها المستلزم لحدوث من قامت به سبحانه وتعالى . وقال السفاقي : قد قصص الكثرة باعتبار المعلومات وما فى حيز العلم هنا كثير بناء على أن الفعل المذكور دال على الاستمرار التجددى، وأنشدوا على افادتها ذلك بقول الهذلي :

قد أترك القرن مصفراً أنامله كأن أنوابه مجت بفرصاد

وادعى أبو حيان أن افادتها للتكثير قول غير مشهور للنحاة وإن قال به بعضهم . وكلام سيديويه حيث قال : وتكون قد بمنزلة ربما ليس نصاً فى ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فان التكثير إنما فهم فيه لأن الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المفتخر به . و ذكر بعض المحققين أن الحق ما قاله ابن مالك أن اطلاق سيبويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما في التقليل والصرف إلى الماضي والبيت دليل عليه فان الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صيغت أنوابه بدمائه في بعض الأحيان .
وقول أبي حيان ان الفخر إنما يحصل بكثرة الخ غير مسلم على اطلاقه بل هو فيما يذكر وقوعه وأما ما يندر فيفتخر بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غلبه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقام المساوي .
وفي القاموس القرن كفؤك في الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضى بحسب دقيق النظر أنه لا يغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا . ويناقض أول الكلام وآخره . وادعى الطيبي أن لفظ قد للتقليل ، وقد يراد به في بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكتة هنا تصوير رسول الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبهم . يعني من حقت وأنت سيد أولى العزم أن لا تكثر الشكوى من أذى قومك وأن لا يعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تهكما بالمكذبين وتوبيخا لهم .

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن ما هم فيه أقل معلوماته تعالى . وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أى الذى يقوله ، وهو ما حكي عنهم من قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو هو وما يعمه وغيره من هذيانهم وجملة (إنه) الخ سادة مسندة فعولى يعلم .
وقرأ نافع (ليحزنك) من أحزن المنقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه (فأنهم لا يكذبونك) تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهي عن الاعتداد بما قالوا بطريق التسلي بما يفيد من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم في جلالة القدر ورفعة الشأن غاية ليس وراما غاية حيث نفى تكذيبهم قائلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبتته آياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) أي إذا بكمال القرب واضه حلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم في شان الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم منبئ عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لا تعتمد به وكله إلى الله تعالى فانهم في تكذيبهم ذلك لا يكذبونك في الحقيقة ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ۝۳۳﴾ أى ولستكنهم بآياته تعالى يكذبون . فوضع المظهر موضع المضمّر تسجيلا عليهم بالرسوخ في الظلم الذى جحدوا من فتنه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع للإشارة إلى أن ذلك دأبهم وديدنهم وأنه علة الجحود لأن التعامق بالمشتق يفيد عليه الماخذ ، وإن أريد به الظلم المخصوص فهو عين الجحود واقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشير إلى وجه بناء الخبر كقوله :

ان الذى سمك السماء بى لنا بيتا دعائمه أعز وأطول

وقيل : أن ال في (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدوث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وإن كانت حرف تعريف واسم الفاعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لا يخفى ما فيه ، والالتفات إلى الاسم الجليل لترية المهابة واستعظاما لما قدموا عليه ، وإيراد الجحود في مورد التكذيب للإيدان بأن آياته سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها فانما ينكرها بطريق الجحود وهو كالجحد نفى ما في القلب ثباته أو اثبات ما في القلب نفيه . والباء متعلق بيجحدون والجحد يتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحدته حقه وبحقه وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام الجوهرى . والراغب . وقيل : أنه إنما يتعدى بنفسه والباء

ههنا لتضمنه معنى التكذيب ، وأيا ما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر . ونقل الطبرسي عن أبي علي أن الجار متعلق بالظالمين وفيه خفاء . وما ذكر من أن الفاء لتعليل ما يشعر به الكلام هو الذي قرره بعض المحققين ، وقيل . أنها تعليل لقوله سبحانه . (قد نعلم) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال في مقام المنع والزجر : نعلم ما تفعل فكأنه قيل : لا تحزن عما يقولون فإن التكذيب في الحقيقة لي وأنا الحليم الصبور فتخلق باخلاقي ، ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لي فانت لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم ، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر . وقيل معنى الآية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم . ولكنهم يحدون بالسنتهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده ما رواه السدي أنه التقى الاخنس ابن شريق . وأبو جهل فقال الاخنس لأبي جهل : يا أبا الحكم اخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيري ؟ فقال أبو جهل . والله إن محمداً ﷺ لصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط . ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابه والندوة والنبوة فاذا يكون لسائر قريش فأنزل الله تعالى هذه الآية . وكذا ما أخرجه الواحدى عنده مقاتل قال . كان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب يكذب النبي ﷺ في العلانية فاذا خلا مع أهل بيته قال . ما محمد ﷺ من أهل الكذب ولا أحسبه الاصادقا فأنزل الله تعالى الآية ، وقيل : المعنى أنهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذبي والحدود يأتي ، ونسب هذا إلى الكسائي ، وأيد بما أخرجه الترمذي . والحام وصحاحه عن علي كرم الله تعالى وجهه أن أبا جهل كان يقول للنبي ﷺ ما تكذبك وإنك عندنا لصادق . ولكننا نكذب ما جئتنا به فنزلت . وكذا أخرج الواحدى عن أبي ميسرة . واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقوه ﷺ في نفسه ويكذبوا ما أتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ما أتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذي لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا في خبره ويكون الذي أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذي أتى به صحيح وإن كان الذي أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه ، وقال مولانا سنان . إن حاصل المعنى أنهم لا يكذبونك في نفس الامر لأنهم يقولون إنك صادق ولكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخیل اليك أنك نبي وليس الامر بذلك وما جئت به ليس بحق ؛ وقال الطيبي : مرادهم إنك لا تكذب لأنك الصادق الأمين ولكن ما جئت به سحر ، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر . وقيل : معنى الآية أنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وقيل : المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية ، وعلى هذا لا يكون ذكر (الظالمين) من وضع المظاهر موضع المضمر ، وقيل : غير ذلك ولا يخفى ما هو الاليق بجزالة التنزيل . وقرأ نافع . والكسائي . والاعمش عن أبي بكر (لا يكذبونك) من الا كذاب وهي قراءة على كرم الله تعالى وجهه ، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه ، فقال الجمهور . كلاهما بمعنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل ؛ وقيل : معنى كذبت وجدته كاذبا كأحمدته بمعنى وجدته محمودا ، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائي أن العرب تقول . كذبت بالتشديد إذا نسبت الكذب اليه وأ كذبت إذا نسبت الكذب إلى ما جاء به دونه ، وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ تسليمة اثر تسليمة لرسول الله ﷺ فان عموم البلوى ربما يهونها بعض تهوين

وفيه ارشاد له عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية بمثل ما منحوه من النصر ، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسليية ، وتنوين (رسل) للتفخيم والتكثير ، ومن متعلقة بكذبت ، وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسل ، وردة أبو البقاء بأن الجئة لا توصف بالزمان ، وفيه منع ظاهر ، والمعنى تالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسل أولو شأن خطير وعدد كثير أو كذبت رسل كانوا من زمان قبل زمانك ﴿ فَصَبِّرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا ﴾ . المصدرية وقوله: ﴿ وَأَوْذُوا ﴾ عطف على (كذبوا) داخل في حكمه ، وهو مصدر كذب التكذيب ، وأذى أذى وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبته الراغب وغيره ، وقول صاحب القاموس: ولا تقل إيذاء خطأ ، والذي غره ترك الجوهرى . وغيره له ، وهو وسائر أهل اللغة لا يذكرون المصادر القياسية اعدم الاحتياج إلى ذكرها ، والمصدران هنا من المبني للمفعول وهو ظاهر أى فصبروا على تكذيب قومهم لهم وايدانهم إياهم فتأس بهم واصر على ما نالك من قومك ، والمراد بايدانهم اماعين تكذيبهم أو ما يقارنه من فنون الايذاء واختاره الطبرسى ولم يصرح به ثقة باستزام التكذيب اياه غالباً ، وفيه تأكيد للتسليية ، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا) ، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استئنافاً ثم رجع الأول ■ وقوله سبحانه: ﴿ حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ﴾ غاية للصبر ، وفيه إيمان إلى وعد النصر للصابرين ، وجوز أن يكون غاية للايذاء وهو مبني على احتمال الاستئناف ، والاتفات إلى نون العظمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النصر ■ ﴿ وَلَا يُبَدِّلْ لَكُمَا اللَّهُ ﴾ تقرير لمضمون ما قبله من اتيان نصره سبحانه إياهم ، والمراد بكلماته تعالى - كما قال الكلبى . وقتادة - الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله تعالى (كتب الله لأغوين أنا ورسلى) وقوله عز شانه: (انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون) وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للمواعيد الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة في حقه ﷺ دخولا أولياً ، والاتفات إلى الاسم الجليل - كما قيل - الاشعار بعلّة الحكم فان الألوهية من موجبات أن لا يغالبه سبحانه أحد في فعل من الافعال ولا يقع منه جل شأنه خلف في قول من الاقوال ، وظاهر الآية أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف ما دلت عليه ويحول بين الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأمانه تعالى لا يبدل فلا تدل عليه الآية ، والذي دلت عليه النصوص أنه سبحانه ربما يبدل الوعيد ولا يبدل الوعد ﴿ وَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ۝٣٤ ﴾ تقرير أى تقرير لما منحوا من النصر وتأكيده لما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ما ذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام وايدانهم ونصرهم ، والنبأ كالقصص افظاً ومعنى ■

وفي القاموس النبأ محرّكة الخبر جمعه أنباء وقيد بعضهم ، وقد مرت الإشارة إليه بماله شأن ، وهو عند الاخفش المجوز زيادة من في الاثبات وقبل المعرفة مخالفاً في ذلك لسيبويه فاعل (جاء) ، وصحح أن الفاعل ضمير مستتر تقديره هو أى النبأ أو البيان ، والجار متعاق بمحذوف وقع حالا منه ، وقيل - واليه يشير كلام الرماني - إنه محذوف والجار والمجرور صفته أى ولقد جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين ، وفيه أن الفاعل لا يجوز

حذفه هنا ، وقال أبو حيان : الذي يظهر لي أن الفاعل ضمير عائد على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة أي ولقد جاءك هذا الخبر من التكذيب وما يتبعه ■

وقيل - وربما يشعر به كلام الكشف -: أن من هي الفاعل ، والمراد بعض أنبيائهم ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَرٌ﴾ أي شق وعظم وأنى بكان - على ما قيل - ليبقى الشرط على الماضي ولا ينقلب مستقبلاً لأن (كان) لقوة دلالة على الماضي لا تقلبه إن للاستقبال بخلاف سائر الأفعال ، وهو مذهب المبرد ، والنحويون يؤولون ذلك بنحو وإن تبين وظهر أنه كبر ﴿عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ أي الكفار عن الإيمان بك وبما جئت به من القرآن المجيد حسبما يفصح عنه قولهم فيه (أساطير الأولين) وينبئ عنه فعلهم من النأي والنهي ، ولعل التعبير بالأعراض دون التكذيب مع أن التسلية على ما يفني عنه قوله تعالى. (ولقد كذبت رسل من قبلك) كانت عنه تهويل أمر التكذيب وهو فاعل (كبر) ، وتقديم الجار والمجرور لما مر مراراً. والجملة خبر «كان» مفسرة لاسمها الذي هو ضمير الشأن . ولا حاجة إلى تقدير قد . وقيل : اسم كان «إعراضهم» ، و (كبر) مع فاعله المستتر الراجع إلى الاسم خبر لها مقدم على اسمها . والكلام استئناف مسوق لتأكيد إيجاب الصبر المستفاد من التسلية ببيان أن ذلك أمر لا يحيد عنه أصلاً ■

وفي بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ في محضر من قريش فقالوا : يا محمد اثنتا بآية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وأنا نصدقك فإن الله تعالى أن ياتيهم بآية مما اقترحوا فاعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد الحرص على إيمان قومه فكان إذا سالوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا في إيمانهم فنزلت ﴿فَإِنْ اسْتَطَعْتَ﴾ أي أن قدرت وتنبأ لك ﴿أَنْ تَبْتَغِيَ﴾ أي تطلب ﴿نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ هو السرب فيها له مخلص إلى مكان كما في القاموس ، وأصل معناه جحر البربوع ، ومنه النافق ، لأحد منافذه ، ويقال لها النفقة كهزة وهي التي يكتمها ويظهر غيرها فإذا أتى من القاصعاء ضربها برأسه فانتفق ومنه أخذ النفاق ، والجار متعلق بمحذوف وقع صفة «نفقا» والكلام على التجريد في رأي ، وجوز تعلقه بتبغى وبمحذوف وقع حالا من ضميره المستتر أي نفقا كائنا في الأرض أو تبغى في الأرض أو تبغى أنت حال كونك في الأرض ﴿أَوْ سُلَامًا فِي السَّمَاءِ﴾ أي مراقبة فيها أخذاً من السلامة . قال الزجاج . لأنه الذي يسلك إلى مصعدك . وهو كما قال الفراء : مذكر واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى. (أم لهم سلم يستمعون فيه) ثم قال : وأنشدت في تأنيده بيتاً أنسيته انتهى به قال الغضائري . البيت الذي أنسيه الفراء بيت أوس وهو

لنا سلم في المجد لا يرتقونها وليس لهم في سورة المجد سلم

وأنشدوا أيضا في تذكيره

الشعر صعب وطويل سله إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه يريد أن يعر به فيمجمه

وفي «السما» نظير ما في الجار قبله من الاحتمالات ﴿فَتَأْتِيَهُمْ﴾ أي منهما ﴿بِآيَةٍ﴾ مما اقترحوه من الآيات . والفاء في صدر هذه الشرطية جوابية وجواب الشرط فيها محذوف . ولك تقديره آتيت بصيغة الخبر

أو فاعل فعل أمر، والجملة جواب للشرط الأول، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الإيمان وأحببت أن تجيبهم عما سألوه اقتراحاً ليؤمنوا فإن استطعت كذا فتأتيهم بآية فافعل، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه ﷺ على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الإيمان إلى توبيخ القوم أو المعنى إن شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتي بالحال أثبت به، والمقصود بيان أنه ﷺ باغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية، وفيه اشعار ببعد اسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر، وإيثار الابتغاء على الاتخاذ ونحوه لا يذنب بان ما ذكر من النفق والسلم بما لا يستطيع ابتغاه فكيف باتخاذ.

وجوز أن يكون ابتغاء ذنبك الأمرين أعنى نفس النفوذ في الأرض والصعود إلى السماء آية، فالفساء في فتاتهم» حينئذ تفسيرية وتوئين «آية» للنفخيم، والمعنى عليه فإن استطعت ابتغاهما فتجعل ذلك آية لهم فعات. ورد أبو حيان بأن هذا لا يظن من ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية أى آية، وأيضاً فإى آية في دخول سرب في الأرض وإن صح أن يكون الرقي إلى السماء آية، وما ذكرناه من أن آية الآيات منهنما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان. ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقيل: أن المراد فتأتيهم بآية من السماء وابتغاء النفق للهرب. وأيد بما أخرجه الطسقى عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما. أخبرني عن قوله تعالى: «فإن استطعت أن تتبغى نفقا في الأرض» فقال رضى الله تعالى عنه. سرباً في الأرض فتذهب هرباً وفيه بعد، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» أى لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بأن يوفقهم الإيمان فيؤمنوا معكم ولكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبما عليه الله تعالى منهم في أزل الأزال، وقالت المعتزلة: المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بأن يأتيهم بآية ماجئة إليه لكنه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة، والحق ما عليه أهل السنة «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥» أى إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على اسلامهم أو الميل إلى نزول مقترحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شؤونهم تعالى. وجوز أن يراد بالجاهلين على ما نقل عن المعتزلة المقترحون، ويراد بالنهى منه صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهى.

وقال الجبائي: المراد لا تجزع في مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بأن تسلك سبيلهم والأول أولى، وفي خطابه سبحانه لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له: «إني أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة إلى مزيد شفقتة ﷺ واشتباب حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا.

«ومن باب الإشاره في الآيات» وله ما سكن في الليل والنهار» يحتمل أن يكون الليل والنهار إشارة إلى قلب الكافر وقلب المؤمن وما سكن فيهما الكفر والإيمان ومعنى كون ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله وموجاله، ويحتمل أن يكون إشارة إلى قلب العارف في حالتي القبض والبسط فكأنه قيل: وله ما سكن في قلوب العارفين المنقبضة والمنبسطة من آثار التجليات فلا تلتفت في الحالتين إلى سواه عز شأنه

« وهو السميع العليم » فيسمع خوارها السيئة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أيمنها في شوقه ويعلم انسابه أو نحو ذلك •

(قل أغير الله أتخذ وليا) أى ناصرأ ومعينا « فاطر السموات والأرض » أى مبدعهما فهى ملكة سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة اللاتىء إلى الشىء « وهو يطعم ولا يطعم » فهو الغنى المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحت وطلب المحتاج من المحتاج سفه فى رأيه وضلة من عقله « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم » نفسه لربه عز شأنه والمراد بالامر بذلك الامر الكوفى أى قل إني قيل لى : كن أول من أسلم فكنت وذلك قبل ظهور هذه التعينات واليه الإشارة بما شاع من قوله ﷺ « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فأول روح ركضت فى ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا ﷺ وقد أسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطة عليه الصلاة والسلام، فهو ﷺ المرسل إلى الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام فى عالم الارواح وطلهم أمة وهم نوابه فى عالم الشهادة ولا ينافى ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم فى النشأة الجسمانية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه « ولا تكونن من المشركين » أى وقيل لى : لا تكونن من أشرك مع الله تعالى أحد أبشئ من الاشياء « وهو القاهر فوق عباده » بافنائهم والتصرف بهم كيف شاء « وهو الحكيم » أى الذى يفعل ما يفعل فى عباده بالحكمة « الخبير » الذى يطلم على خفايا الاحوال ومراتب الاستحقاق (قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم) باظهار المعجزات، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى فى مرآة وجهه الشريف ﷺ « الذين أتيناكم الكتاب يعرفونه بما يعرفون أبناءهم » وذلك بالصفات التى وجدوها فى كتابهم لا بالنور المتلألئ على صفحات ذلك الوجه الكريم (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) باثبات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فإظهار صفات نفسه (إنه لا يفلح الظالمون) لاحتجاجهم بما وضعوه فى موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا « ويوم نحشرهم جميعا » وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع « ثم نقول للذين أشركوا » باثبات الغير أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء ولهم وجود ثم لم تكن فتنتهم « أى » نهاية شركهم عند ظهور الامر وبروز الكل لله الواحد القهار « إلا أن قالوا » والله ربنا ما كنا مشركين لامتناع وجود شئ يشركه « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » بنفى الشرك عنهم مع رسوخ ذلك الاعتقاد فيها « وضل » أى ضاع « عنهم ما كانوا يفترون » فلم يجدوه « ومنهم من يستمع إليك » من حيث أنت (وجعلنا على قلوبهم أكنة) حسبا اقتضاه استعدادهم « أن يفقهوه » وهى ظلمات النفس الامارة « وفى آذانهم وقر » وهو قر الضلالة « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل « ولوترى إذ وقفوا على النار » وهى نار الحرمان (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) من تجليات صفاته « وونكون من المؤمنين » أى الموحدين (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) فى أنفسهم من المملكات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهلكة « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » لرسوخ ذلك فيهم « ولأنهم لكاذبون » فى الدنيا والآخرة لأن الكذب عن ملكة فيهم « ولوترى إذ وقفوا على ربهم » الآية قال بعض أهل التأويل هذا تصوير لحالهم فى الاحتجاب والبعاد وإن كانوا فى عين الجمع المطلق، والوقوف على الشىء غير الوقوف معه فإن الأول لا يكون إلا كرها والثانى يكون طوعا ورغبة، فالواقف مع الله سبحانه بالترجيد لا يوقف للحساب، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي

يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء) ويثاب هذا بأنواع النعيم في الجنان كلها. ومن وقف مع الغير بالشرك وقف على الرب تعالى وعذب بأنواع العذاب لأن الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بحجة الشهوات وقف على المملوكات وعذب بنيران الحرمان وساط عليه زبانية الهيئات المظلمة وقرن بشياطين الاهواء المردية ومن وقف مع الافعال وقف على الجبروت وعذب بنار الطمع والرجاء ورد إلى مقام المملوكات، ومن وقف مع الصفات. وقف على الذات وعذب بنار الشوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الرب لأن فيه حجاب الانية وفي الوقوف على الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. والمشارك ووقوف أولا على الرب فيحجب بالرد والطرده «اخسروا فيها ولا تكلمون» ثم على الجبروت فيطرد بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم على المملوكات فيزجر بالفضب واللن «قل ادخلوا أبواب جهنم» ثم على النار يسجلون فيعذب بأنواع النيران أبدا فيكون وقفه على النار متأخرا عن وقفه على الرب تعالى معلولا له قال تعالى: (ثم آتينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) وأما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب على المملوكات ثم على النار وقد ينجر لعدم السخط وقد لا ينجر لوجوده. والواقف مع الافعال لا يوقف على النار أصلا بل يحاسب ويدخل الجنة. وأما الواقف مع الصفات فهو من الذين رضى الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى. فتأمل فيه «قد خسر الذين كذبوا بآلاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة وهم القيامة الصغرى أعنى الموت. حكى عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض فجأة فأت (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أى في حق تلك الساعة بترك العمل النافع «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصور الحالم «وما الحياة الدنيا» أى الحياة الحسية فلن المحسوس أدنى وأقرب من المعقول «الالعب ولهو» لأصل له ولا حقيقة سريع الفناء والانقضاء «وللدار الآخرة» أى عالم الروحانيات «خير للذين يتقون» وهم المتجردون عن ملائس الصفات البشرية والذات البدنية «قد نعلم إنه ليحزنك» لمقتضى البشرية «الذى يقولون» ما يقولون «فانهم لا يكذبونك» في الحقيقة «ولكن الظالمين بآيات الله» التى يتجلى بها «وهم يحسدون» فهو سبحانه ينتقم منهم «ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا فأنس بهم وانتظر الغاية (ولا مبدل لكلمات الله) التى يتجلى بها لعباده فليطمئن قلبك ولا تكون من الجاهلين الذين لا يطلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتأسف على احتجاب من احتجب وكذب من كذب. والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ) تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون والاستجابة بمعنى الاجابة، وكثيرا ما أجرى استفعل مجرى أفعل كاستخلص بمعنى أخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. ومنه قول الغنوى:

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وبدل على ذلك أنه قال مجيب ولم يقل: مستجيب. ومنهم من فرق بين استجاب وأجاب بأن استجاب يدل على قبول والمراد بالسمع الفرد الكامل وهو سماع الفهم والتدبر بمعمل ما عداه فلا سماع أى إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون ما يلقى اليهم سماع فهم وتدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم كقوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» (والموتى) أى الكفار كما قال الحسن،

ورواه عنه غير واحد (يُعْثِمُ اللَّهُ) من قبورهم إلى المحشر، وقيل: بعثهم هدايتهم إلى الايمان وليس بشيء (ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ٣٦) للجزاء فيحْيئهم يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى سماعهم لما أن على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا. وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارة تبعية مبنية على تشبيه كفرهم وجهلهم بالموت كما قيل:

لا يعجبن الجهول بزيه فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل: الموتى على حقيقته، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدره على توفيق أو ائلك الكفار للايمان باختصاصه سبحانه بالقدره على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور. وفيه إشارة إلى أنه ﷺ لا يقدر على هدايتهم لأنها كبعث الموتى. وتعقب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما يترتب على الايمان من الآثار، وفي اعراب (الموتى) وجهان، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء، ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالمطف على الموصول. والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه. وقرئ (يرجعون) على البناء للفاعل من رجوع رجوعا، والمتواترة وفي بحق المقام لانباها عن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار.

(وَقَالُوا) أى رؤساء قريش الذين بلغ بهم الجهول والضلال إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي تخر لهاصم الجبال ولم يمتدوا به (لَوْلَا) أى هلا (نُزِّلَ) أى أنزل (عَلَيْهِ مَائَةٌ مِنْ رَبِّهِ) ملجئة للايمان (قُلْ) يا محمد (إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ مَائَةً) من الآيات المألجة (وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٧) فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قلعا لأساس التكليف المبني على قاعدة الاختيار أو استحصالا لهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جحد الآية المألجة.

وجوز أن لا يكونوا قد طلبوا المألجى ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد عليه بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل بما لا يلجى لجاجا وعنادا، ويكون الجواب بالمألجى حينئذ من أسلوب الحكيم أو يكون جوابا بما يستلزم مطلوبهم بطريق أقوى وهو أبلغ. ومن لا ابتداء للغاية. والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بنزل، وأن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لآية. وما يفيد التعرض لعنوان ربوبيته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الاشعار بالعلية إنما هو بطريق التعريض بالتمك من جهنهم. والاقتصار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيز الإنكار للايدان بأن عدم تنزيله تعالى للاية مع قدرته عليه بحكمة بالغة يجب معرفتها وهم عنها غافلون كما ينبي عنه الاستدراك، وإظهار الاسم الجليل لتربية الممابة مع الاشعار بالعاية، ومفعول (يعلمون) إما مطروح بالكلية على معنى أنهم ليسوا من أهل العلم أو محذوف مدلول عليه بقرينة المقام أى لا يعلمون شيئا. وتخصيص عدم العلم بأكثرهم لما أن بعضهم واقفون على حقيقة الحال وإنما يفعلون ما يفعلون مكبرة وعنادا. وقرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف، والمعنى هنا كما قيل - واحد لأنه لم ينظر إلى التدريج وعدمه.

وقوله تعالى: (وَمَنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ) كلام مستأنف مسوق كما قال الطبرسي وغيره - لبيان كمال قدرته

عز وجل وحسن تدبيره وحكمته وشمول علمه سبحانه وتعالى فهو كالدليل على أنه تعالى قادر على الانزال وإنما لا ينزل محافظة على الحكم الباهرة ، وقيل : إنه دليل على أنه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر، والاول أنسب، وزيدت (من) تنصيها على الاستغراق . والدابة ما يدب من الحيوان، وأصله من دب يدب ديبا إذا مشى مشيا فيه تقارب خطوه، والجار والمجرور متعلق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابة، ووصفت بذلك لزيادة التعميم كأنه قيل : وما من فرد من أفراد الدواب يستقر في قطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها ، وكذا الوصف في قوله سبحانه: ﴿وَلَا طَائِرُ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ لزيادة التعميم أيضا أى ولا فرد من أفراد الطير يطير في ناحية من نواحي الجو بجناحيه ، وقيل : إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران في ذلك كقوله :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر في العمل والنصيب مجازا كما في قوله تعالى: (وكل انسان أزمانه طائره في عنقه) * واحتمال التجوز مع ذلك بجعله ترشيحا للمجاز بعيد لا ياتى اليه بدون قرينة، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة . وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل: ولا طائر في السماء لكان أخصر وفي إفادة ذينك الامرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرينتين بذكر جهة العلو في احدهما وجهة السفلى في الاخرى، ورد - كما قال الشهاب - بأنه لو قيل: في السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها في السماء، ثم ان قصد التصوير لا ينافي قطع المجاز إذ لا مانع من ارادتهما جميعا كما لا يخفى ، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الامرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصور بالبيان، فالاعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما، والجواب بانها داخلية في القسم الاول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفلى مما لا ياتى اليه ، وقرأ ابن أبي عملة (ولا طائر) بالرفع عطف على محل الجار والمجرور كأنه قيل: ومادابة ولا طائر ﴿الْأُمَمُ﴾ أى طوائف متخالفة ﴿أَمْثَالُكُمْ﴾ فى أن أحوالها محرفة وأمورها معينة ومصالحها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة في سلك التقديرات الالهية والتدبيرات الربانية، وجمع الامم باعتبار الخل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد، وهو يقتضى جواز أن يقال: لارجل قائمون، والقياس - كما قيل - لا ياباه إلا أنه لم يرد الامم الفصل . وصرح السيد السند بأن النكرة ههنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الاخبار عنها محمولة على المجموع لأنه مراد منها، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿الْأُمَمُ﴾ يأتى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير اليه للفردية لأن الفرد ليس بجماعة، وكذا يأتى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر، وأما ما قيل: إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الامة كل جماعة في زمان فيدفعه توصيف أمم (بامثالكم) إذ الخطاب بكم لافراد نوع الانسان فالمناسب تشبيه النوع بالنوع في كونهما محفوظي الاحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة في وقت بالنوع ، نعم قال السكاكي في المفتاح: إن ذكر (في الأرض) مع دابة (يطير بجناحيه) مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إتمامه إلى الجنسين وإلى تقريرهما، وعليه لا اشكال في صحة الحمل لاشتمال كل من الجنسين

على أنواع كثيرة كل منها أمة كالإنسان فكأنه قيل : ما من جنس من هذين الجنسيتين إلا أمم الخ ، وهذا كما يقال : ما من رجل من هذين الرجاين إلا كذا ، و مراده أن لفظ (دابة . وطائر) حامل لمعنى الجنس والوحدة فليبان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أى بلا شرط شئ منهما والاستغراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسيتين ، وبهذا يندفع القول بوجوب تأويل كلام السكاكي وإرجاعه إلى ما ذكره الزحشرى فى هذا المقام ، وعليه لا يتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والاحاطة لأن الجنس من حيث هو أى لا بشرط شئ مفهوم واحد كما لا يخفى ■

واعترض أيضاً القول بالعموم بأنه كيف يصح مع وجوب خروج المشبه به عنه . وأجيب بأن القصد أولا إلى العام والمشبه به فى حكم المستثنى بقريئة التشبيه كانه قيل : ما من واحد من أفراد هذين الجنسيتين بعمومهما سواءم إلا أمم أمثالكم ، ولك أن تدعى دخول كل فرد من أفراد المخاطبين بالتزام أن له اعتبارين اعتبار أنه مشبه واعتبار أنه مشبه به فتأمل جميع ذلك ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ التفريط التقصير . وأصله أن يتعدى بى وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركناه فمن شئ فى موضع المفعول به ومن زائدة للاستغراق ، ويبعد جعلها تبعية أى ما فرطنا فى الكتاب بعض شئ وإن جوزوه بعضهم ، والمراد من الكتاب القرآن واختاره البلخي . وجماعة فانه ذكر فيه جميع ما يحتاج اليه من أمر الدين والدنيا بل وغير ذلك إما مفصلا وإما مجملا ، فمن الشافعى عليه الرحمة ليست تنزل بأحد فى الدين نازلة الا فى كتاب الله تعالى الهدى فيها ■

وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشحات والمتوشحات والمنتصصات والمتفلجات للحسن المغيرات خاق الله تعالى فقالت له امرأة فى ذلك : فقال : ما لى لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو فى كتاب الله تعالى فقالت له : قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال : لئن كنت قرأتى لقد وجدته أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت : بلى قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه » وقال الشافعى رحمه الله تعالى مرة بمكة : سلونى عما شتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له ؟ ما تقول فى المحرم يقتل الزنور : فأجاب بأنه يقتله واستدل عليه بنحو استدلال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عنه أنه قال : انزل فى هذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شئ ولكن علمنا يقصر عما بين لنا فى القرآن . وأخرج أبو الشيخ فى كتاب العظمة عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله سبحانه وتعالى أوغفل شيئا لا غفل الذرة والخرقة والبعوضة » وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : لوضاع لى عقاب بعير لوجدته فى كتاب الله تعالى ، وقال المرسى : جمع القرآن علوم الاولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر الله تعالى به . وقد سمعت من بعضهم والعهد عليه أن الشيخ الأكبر محبى الدين بن العربى قدس الله تعالى سره وقع يوما عن حمارة فرضت رجله فجاءوا ليحملوه فقال : امهلونى فاهلوه يسيرا ثم أذن لهم فحملوه فقيل له فى ذلك فقال . راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر فى الفاتحة ، وهذا أمر لا تصله عقولنا . ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضا أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة

سلطنتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان. ولا بدع فهي أم الكتاب وتلد كل أمر عجيب، وعلى هذا الحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والتسكاليف. وقال أبو البقاء: إن شيئاً هنا واقع مرقع المصدر أى تفريطا، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لأن (فرطنا) لاتعدى بنفسها بل بحرف الجر وقد عدت بنى إلى الكتاب فلا تعدى بحرف آخر وتبعه في ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدى هذا الفعل بنفسه حيث قال: فرط الشيء. وفرط فيه تفريطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر بما تفرد به في مقابلة من هو أطول باعا منه مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضعية بل مجازية أو بطريق التضمن الذى أشير إليه سابقا، وعلى هذا لا يبقى. كما قال أبو البقاء. في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوى على ذكر كل شئ، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى: (لا يضركم كيدهم شيئا) أى ضرا. وأورد عليه أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تسلط النفي على المصدر كان متفيا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر وهو يستلزم نفي جميع أفرادها وليس بشئ. لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفريط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يازمه أن يذكر فيه كل شئ. كما لزم على الوجه الآخر، وأيا ما كان فالجملية اعتراضية مقررمة لمضمون ما قبلها فإن من جملة الأشياء أنه تعالى مراعى لمصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغى، وعن الحسن. وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذى عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ. والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المجمل. وعن أبي مسلم أن المراد منه الأجل أى ما من شئ إلا وقد جعلناه أجلا هو بالغه ولا يخفى بعده. وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى. وقال أبو العباس: معنى فرطنا التخفيف أخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أى أزاله ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨﴾ الضمير للامم المذكورة في الكريم. وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجراهم والتعبير عنها بالامم، وقيل هو للامم مطلقا وتكون صيغة الجمع للتغليب أى إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يحشرون يوم القيامة فيجازيهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجاء من القرناء كما جاء في حديث صحيح رواه الشيخان * وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم. وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضى الله تعالى عنه. على ما قيل. إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) مجموعته مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث «من مات فقد قامت قيامته» فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر، وتعديته إلى تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعة أوفق بمقام تهويل الخطب وتفضيع الحال، وهذا فى رسالة المعساة لأبى على قال المعترفون بالشرعية من أهل التناسخ: إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (وما من دابة) الخ، وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة. وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية فى شئ من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب *

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد ، ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأمرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان ، وإليه ذهب الصوفية . وبعض الحكماء الإسلاميين . وأورد الشعرائى فى الجواهر والدرر لذلك أدلة غير مذكورة ، منها أنه عليه السلام لما هاجر وتعرض كل من الانصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام : « دعوها فانها مأمورة » ووجه الاستدلال بذلك أنه عليه السلام أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة . وإذا ثبت أن الناقة نفسا كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق ، ومنها ما يشاهد فى النحل وصنعتها أقراص الشمع والعناكب واحتياطا لصيد الذباب والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره . وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضا النملة التى كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل فان ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلا صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس . وأغرب من هذا دعوى الصوفية . ونقله الشعرائى عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعروا المحجوبون ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم .

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : جميع ما فى الأمم فينا حتى ان فيهم ابن عباس مثلى . وذكر فى الأجوبة المرضية ان فيهم أنبياء . وفى الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم . من جنسهم . وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال : إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالإنعام فى قوله سبحانه وتعالى : (إنهم إلا كالإنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها فى العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه فى الحقيقة واقع فى الخيرة لافى المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل اليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدا البهائم الذى لم تنتقل عنه أى عن أصله وان كانت منتقلة فى شؤونه بقتل الشؤون الالهية لأنها لا تثبت على حال . ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الإنعام لأنهم يريدون الخروج من الخيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه .

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ . وغيره . وعلى كفر القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذى يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف ، على أن بعضهم ذهب الى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك . وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا أصل له .

والثانية فى الآية لا تدل على شيء مما ذكر . وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء فى الوجود حيا در اكا يفهم الخطاب ويتالم الحيوان وما يزيد الحيوان على الجراد الا بالشهوة ، ويستندون فى ذلك الى الشهود . وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى : (وان من شيء الا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وبنحو ذلك من الآيات والأخبار .

والذى ذهب اليه الأكثر من العلماء أن التسبيح حالى لا قالى . ونظير ذلك . شكى الى جملى طول

السرى * و * امتلاء الحوض وقال قطني * وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف ﷺ مثلاً إنما هو عن خلق ادراك اذ ذاك * وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس بما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير، ولذلك لا تختلف ولا تتذوع، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدها . وعدم افتراس الاسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة أخرى نفسانية وهى أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذى يعترى بعض الحيوانات * .

وقد أطالوا الكلام فى هذا المقام ، وأنا لا أرى مانعاً من القول بان للحيوانات نفوساً ناطقة وهى متفاوتة الادراك حسب تفاوتها فى أفراد الانسان وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل فى إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان والشواهد على هذا كثيرة وليس فى مقابلتها قطعى يجب تأويلها إلا جله . وقد صرح غير واحد إنها عارفة بربها جل شأنه ، وأما إن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتى بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فامروراء طور عقلى ، والله تعالى على كل شىء قدير وهو الدليم الخبير ﴿ وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا ﴾ أى القرآن أو سائر الحجج ويدخل دخولا أولياً ، والموصول عبارة عن المعهودين فى قوله عز وجل (ومنهم من يستمع اليك) الخ أو الأعم من أولئك * والكلام متعلق بقوله سبحانه (ما فرطنا) الخ أو بقوله جل شأنه (إنما يستجيب الذين يسمعون) والواو للاستئناف وما بعده مبتدأ خبره ﴿ صم وبكم ﴾ وجوز أن يكون هذا خبر مبتدأ محذوف أى بعضهم صم وبعضهم بكم . والجملة خبر المبتدأ والاول أولى . وهو من التشبيه البليغ على القول الأصح فى أمثاله أى أنهم كالصم وكالبكم فلا يسمعون الآيات سماعاً تتأثر منه نفوسهم ولا يقدرّون على أن ينطقوا بالحق ولذلك لا يستجيبون ويقولون فى الآيات ما يقولون . وقوله سبحانه ﴿ فى الظلمات ﴾ أى فى ظلمات الكفر وأنواعه أو فى ظلمة الجهل وظلمة العناد وظلمة التقليد فى الباطل إما خبر بعد خبر الموصول على أنه واقع موقع (عمى) كما فى قوله تعالى: ﴿ صم بكم عمى ﴾ ووجه ترك العطف فيه دون ما تقدمه الإبقاء إلى أنه وحده كاف فى الذم والاعراض عن الحق ، واختير العطف فيما تقدم للتلازم ، وقد يترك رعاية لثبته أخرى وإمامته لى محذوف وقع حالاً من المستكن فى الخبر كأنه قيل : ضالون خابطين أو كائنين فى الظلمات . ورجعت الحالية بأنها أبانغ إذ يفهم حينئذ أن صمهم وبكمهم مقيد بحال كونهم فى ظلمات الكفر أو الجهل وأخويه حتى لو أخرجوا منها سمعوا ونطقوا ، وعليها لا يحتاج إلى بيان وجه ترك العطف . وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم فى الظلمات ، وأن يكون صفة لبكم أو ظرفاً له أو لضم أو لما ينبو عنهما من الفعل * وعن أبى على الجبائى أن المراد بالظلمات ظلمات الآخرة على الحقيقة أى أنهم كذلك يوم القيامة عقاباً لهم على كفرهم فى الدنيا . والكلام عليه متعلق بقوله تعالى: ﴿ ثم إلى ربهم يحشرن ﴾ على أن الضمير للامم على الإطلاق وفيه بعد . وقوله سبحانه : ﴿ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ ﴾ تحقيق للحق وتقرير لما سبق من حالهم ببيان أنهم من أهل الطبع لا يتأتى منهم الايمان أصلاً فمن مبتدأ خبره ما بعده ومفعول يشأ محذوف أى اضلاله . ولا يجوز أن يكون من مفعولاً مقدماً لفساد

المعنى : والمراد من يرد سبحانه أن يخلق فيه الضلال عن الحق يخلقه فيه حسب اختياره الناشئ عن استعدادة . وجوز بعضهم أن يكون (من) في موضع نصب بفعل مقدر بعده يفسره ما بعده أى من يشق أو يعذب يشأ اضلاله (وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩) عطف على ماتقدم ، والكلام فيه كالكلام فيه ، والآية دليل لأهل السنة على أن الكفر والايمان بارادته سبحانه وأن الارادة لا تتخلف عن المراد . والنخشى لما رأى تخرق عقيدته الفاسدة رام رقعها كما هو دأبه فقال : معنى (يضله) يخذله ولم ياطف به (يجعله) الخ ياطف به . وقال غيره : المراد من يشأ اضلاله يوم القيامة عن طريق الجنة يضله ومن يشأ يجعله على الصراط الذى يساكنه المؤمنون إلى الجنة وهو كما ترى .

وكان الظاهر على ما قيل : أن يقال ومن يشأ يهده إلا أنه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل في تفسير (يجعله) الخ أى يرشده إلى الهدى ويحمه عليه (قُلْ أَرَأَيْتُمْ) أمر لرسول الله ﷺ بأن يبينهم ويلقمهم الحجر بما لا سبيل لهم إلى انكاره . والتاء على ما قاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جى . به للتأكيد . وليس اسمالانه لو كان كذلك لكان اما مجروراً ولا جار هنا . أو مرفوعاً وليس من ضمائر الرفع . ولا مقتضى له أيضاً أو منصوباً وهو باطل لثلاثة أوجه : الأول أن هذا الفعل قلبى بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : رأيت زيداً مافعل فلو جعل المذكور مفعولاً لكان ثالثاً والثانى أنه لو جعل مفعولاً لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس الغرض أرايت نفسك بل أرايت غيرك . ولذلك قالت : أرايتك زيداً وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التشبيه . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : أرايتكما وأرايتكن وأرايتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرايتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه : (إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ) أى الدينوى حسبما أتى من قبلكم (أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ) أى هو لها كما يدل عليه ما بعد لأن الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فاعمل الثانى وأضمر فى الأول . والثانى منهما جملة الاستفهام وهى قوله تعالى (أَعْبَادَ اللَّهِ تَدْعُونَ) والرابط لها بالمفعول الأول محذوف أى أغير الله تدعون لكشف ذلك . وقيل : لا تنازع والتقدير أرايتكم عبادتكم الاصنام أو الأصنام التى تعبدونها هل تنفعكم ، وقيل : إن الجملة الاستفهامية سادة مسددة للمفعولين . وذهب الرضى تبعاً لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متعددة لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو الابصار إلا أنه تجوز به عن معنى أخبرنى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشيء . وفيه على ما قال الكرماني . وغيره تجوزان اطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لأن الرؤية بأى معنى كانت سبب له . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بجامع الطلب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجب لا يتأني كونه ذلك بمعنى أخبرنى لما قيل انه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبى حيان أن الإخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالكلية فقالوا : أرايتك وأرايتك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم تحذف همزته وألزمته أيضاً الخطاب على هذا المعنى

فلا تقول أبداً أراني زيد عمراً ما صنع وتقول هذا على معنى أعلم وأخرجه أيضاً عن موضوعه بالكيفية لمعنى إما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى : (أرأيت إذ أوتينا إلى الصخرة) الآية. فادخلت الفاء إلا وقد خرجت لمعنى أما . والمعنى أما إذ أوتينا إلى الصخرة فالامر كذا وكذا . وقد أخرجه أيضاً الى معنى أخبرني كما قدمنا ، وإذا كان بهذا المعنى فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستفهام . وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان اهـ ولم يوافق في جميع ذلك هـ

وذهب شيخ أهل الكوفة الكسائي الى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول . وذهب الفراء الى أن التاء حرف خطاب والواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت استعمال ضمائر الرفع . والكلام على ذلك مبسوط في محله . والمختار عند كثير من المحققين ما ذهب اليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر الواحق حرف خطاب ومتعاق الاستخبار عندهم ومحط التبكيت قوله تعالى . (أغير الله) الخ . وقوله سبحانه : ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ هـ﴾ متعلق بأرأيتم مؤكداً للتبكيت كاشف عن كذبهم . وجواب الشرط محذوف بدلالة المذكور عليه ، والتقدير - على ما قيل - ان كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو أن عبادتكم لها نافعة أو ان كنتم قوماً من شأنكم الصدق فأخبروني أأغير الله تعالى تدعون ان أناكم عذاب الله الخ فان صدقهم من موجبات اخبارهم بدعائهم غيره سبحانه هـ

وقيل : إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى : (أغير الله تدعون) أعني فادعوه على أن الضمير لغير الله ، واعترض بأنه يخل بجزالة النظم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الاخبار بدعائهم غيره جل شأنه عند اتیان ما يأتي لانفس دعائهم إياه ، وجوز آخرون كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره أخبروني ان أناكم عذاب الله أو اتكم الساعة من تدعون ، وجعلوا قوله سبحانه : (أغير الله) الخ استئنافاً للتبكيت على معنى أنخصون ألهتكم بالدعوة كما هو عادةكم إذا أصابكم ضرر أم تدعون الله تعالى دونها ، وعابه بتقديم المفعول للتخصيص هـ

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعلق به وأنكر متعلقه بالتخصيص ، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ آيَاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل ، والتخصيص مستفاد مما بعده وهو عطف على جملة منفية تفهم من الكلام السابق كأنه قيل لا غير الله تدعون بل إياه تدعون ، وجعله في الكشف عطفاً على (أغير الله تدعون) وأورد الزمخشري على كون (أغير الله تدعون) متعاق الاستخبار أن قوله سبحانه :

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه . مع قوله تعالى . (أو اتكم الساعة) ياباه فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين . وأجاب بأنه قد اشترط في الكشف المشيئة بقوله جل شأنه ﴿إِنْ شَاءَ﴾ وهو عز وجل لا يشاء كشف هاتيك القوارع عنهم ، وخص الإيراد بذلك الوجه - على ما في الكشف - لأن الشرطين فيه لما كانا متعلقين بقوله سبحانه . (أغير) الخ وكان (بل إياه) الخ عطفاً عليه اضرباً عنه والمطوف في حكم المعطوف عليه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً . ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفاداً عنه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً فجاء سؤال أن قوارع الساعة لا تكشف . وأما في الوجه الآخر فلان (أغير) الخ لما كان كلاماً مستقلاً لم يتعلق به الشرطان لفظاً بل جاز أن يقدر أن الظاهر ان ساعد المعنى ، وأن يقدر واحد منهما حسب استدعاء

المقام وذلك أنه سبحانه بكتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم إياه تعالى بالدعاء عند الكرب ألا ترى إلى قوله جل شانه : (ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون) فلا مانع من ذكر أمرين والتقرير على أحدهما دون الآخر لاسيما عند اختصاصه بالتقرير انتهى . وربما يقال : إن كشف القوارع الدنيوية والاخرية بدعاء المؤمن أو المشرك بل قبول الدعاء مطلقا مشروط بالمشيئة وبذلك تفيد آية (ادعوني أستجب لكم) (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) لكن انتفاء المشيئة متحقق في بعض الصور كما في قبول دعاء الكفار بكشف قوارع الساعة وما يلقيه من سوء الجزاء على كفرهم وكشف بعض الأحوال عنهم ككرب طول الوقوف حين يشفع عليه السلام فيشفع في الفصل بين الخلائق يومئذ ليس من باب استجابة دعائهم في شيء على أن كرب طول الوقوف الذي يفارقونه نعيم بالنسبة إلى ما يلاقونه بعد وإن لم يعلموا ذلك قبل فالقوارع محيطة بهم في ذلك اليوم لا تفارقهم أصلا وإنما ينتقلون فيها من شديد إلى أشد ، فقول بعضهم اثر قول الرخصى : فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين الاحسن عندى أن هول القيامة يكشف أيضا ككرب الموقف إذا طال كما ورد في حديث الشفاعة العظمى إلا أن الرخصى لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنفى الشفاعة وقد غفل عن هذا من اتبعه كلام خال عن التحقيق ، والمعتزلة على ما في مجمع البحار لا ينفون الشفاعة في فصل القضاء وإنما ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر والكفار في النجاة من النار .

هذا واختلاف المفسرون في جواب الشرط الأول فقبل محذوف تقديره فمن تدعون ، وقيل : وعليه أبو البقاء تقديره دعوتهم الله تعالى ، وقيل : إنه مذكور وهو أرايتكم ، وقيل : ونسب للرضى هو الجملة المتضمنة للاستفهام بعده وهو كالمتمين على بعض الأقوال ، ورد الدماميني بأن الجملة كذلك لا تقع جوابا للشرط بدون فاءه وبحث في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضى . وقال أبو حيان وتبعه غير واحد الذي أذهب إليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة (أرايتكم) عليه تقديره ان أتاكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتعنون غير الله تعالى لكشفه كما تقول . أخبرني عن زيد إن جارك ما تصنع به فان التقدير إن جارك فاخبرني فحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

(وَتَنَسَوْنَ مَا تَشْرُكُونَ ٤١) عطف على (تدعون) والنسيان مجاز عن الترك كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أى تتركون ما تشركون به تعالى من الاصنام تركا كلياً ، وقيل : يحتمل أن يكون على حقيقته فانهم لشدة الهول ينسون ذلك حقيقة ، ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى ما سواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تأخره عن النسيان كتأخره عن الدعاء لاظهار كمال العناية بشانه والايدان بترتبه على الدعاء خاصة (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ) كلام مستأنف سبق لبيان أن من المشركين من لا يدعو الله تعالى عند اتیان العذاب لتأديه في الغي والضلال ولا يتأثر بالزواجر التكوينية كما لا يتأثر بالزواجر التنزيلية . وقيل : مسوق لتسليته عليه السلام . وتصدير الجملة بالقسم لاظهار مزيد الاهتمام بمضمونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لاحال المرسلين : وتؤين (أُمَم) للكثير ، (من) ابتدائية أو بمعنى في أوزائدة بناء على جواز زيادتها في الاثبات وضمف أى تالله لقد أرسلنا رسلا إلى أُمَم كثيرة كآنة من زمان أوفى زمان قبل زمانك (فَأَخَذْنَاهُمْ) أى فكذبوا فعاقبناهم (بالبأساء والضراء)

أى البؤس والضر •

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جبير إنه قال : خوف الساطان وغلاء السعر . وقيل : الباساء القحط والجوع والضرأ المرض ونقصان النفس والأموال وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لهما على أفعل كاحمر حمراء كما هو القياس فإنه لم يقل أضر وأباس صفة بل للتفضيل ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ٢٢﴾ أى لى يتذللوا فيدعوا ويتوبوا من كفرهم ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ أى فلم يتضرعوا حينئذ مع وجود المقتضى وانتفاء المانع الذى يعذرون به ، (ولولا) عند الهروى تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى . (فلولا كانت قرية آمنت فنفخها إيمانها إلا قوم يونس) والجمهور حملوه على التوبيخ والتنديم وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف فى قوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ وليست لولا هنا تحضيضه كما توهم لأنها تختص بالمضارع • واختار بعضهم ما ذهب اليه الهروى . ولما كان التضرع ناشئا من لين القاب كان نفيه نفيه فكأنه قيل . فما لانت قلوبهم ولكن قست ، وقيل : كان الظاهر أن يقال . لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التى هى المانع يشعر بان عليهم ما ذكره ، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هى عليه من القساوة أو ازدادت قساوة ﴿وَزَيْنَ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٣٣﴾ من الكفر والمعاصى فلم يخطرأ ببالهم أن ما اعتراهم من الباساء والضرأ ما اعتراهم إلا لأجله . والتزيين له معان ، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزينا فى نفس الأمر كقوله تعالى . (زيننا السماء الدنيا) والثانى جعله مزينا من غير إيجاد كتزيين الماشطة العروس . والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن فى نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خلق الميل فى النفس والطبع وإما بمعنى تزويقه وترويجه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاغواء ، وعلى هذا يبنى أمر اسناده فإنه جاء فى النظم الكريم تارة مستندا إلى الشيطان كما فى هذه الآية وتارة إليه سبحانه كما فى قوله سبحانه . (وكذلك زيننا لكل أمة عملهم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل : (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فإن كان بالمعنى الأول فاسناده إلى الله تعالى حقيقة ، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا ، وإن كان بالمعنى الثانى أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فاسناده إلى الشيطان أو البشر حقيقة ، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاغواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك . وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه . (زين للسرфин) وحينئذ يقدر فى كل مكان ما يابق به ، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر •

﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ ﴾ أى تركوا ما دعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما ررى عن ابن جريج ، وقيل : المراد أنهم انهمكوا فى معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من الباساء والضرأ فلما لم يتعظوا ﴿فَتَحْنًا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرا بهم واستدراجا لهم • فقد روى أحمد . والطبرانى . والبيهقى فى شعب الايمان من حديث عقبة بن عامر مرفوعا « إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد فى الدنيا وهو مقيم على معاصيه فأتاه رسل الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلما نسوا) الآية وما بعدها » وروى عن الحسن أنه لما سمع الآية قال . « مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا » وقيل : المراد فتحنا عليهم ذلك الزاما للحجة وإزاحة للعلة ، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لأن فيها سواء قيل بحرفيتها أو اسميتها معنى الشرط •

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بأن النسيان سبب للاستدراج المتوقف على فتح أبواب الخير، وسببية شيء لآخر تستلزم سببية لما يتوقف عليه. أو يقال: إن الجواب ما ذكر باعتبار ماله ومحصله وهو الزمانهم الحجة ونحوه وتسميه عنه ظاهر. وقيل: أنه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بفتة. وقرأ أبو جعفر: وابن عامر (فتحن) بالتشديد للكثير (حتى إذا فرحوا) فرح بطر (بما أتوا) من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه (أخذناهم) عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب (بفتة) أي فجأة ليكون أشد عليهم وأضع هو لا، وهي نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أي مباغتين أو مباغوتين أو على المصدرية أي بغتناهم بفتة (فأذا هم مبلسون) أي آيسون من النجاة والرحمة كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وقال البلخي: أدلة خاضعون، وعن السدي الابلأس تغير الوجه. ومنه سمى ابليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الا ككتاب.

وفي الحواشي الشهادة الابلأس ثلاثة معان في اللغة: الحزن والحسرة واليأس وهي معان متقاربة. وقال الراغب: هو الحزن المعترض من شدة اليأس، ولما كان الملبس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته، وإذا هي الفجائية وهي ظرف. وكان كما نص عليه أبو البقاء. وعن جماعة أنها ظرف زمان، ومذهب الكوفيين أنها حرف؛ وعلى القولين الأولين الناصب لها خبر المبتدأ أي أبلسوا في مكان اقامتهم أو في زمانها (فقطع دابر القوم الذين ظلموا) أي آخرهم كما قال غير واحد، وهو من دبره إذا تبعه فكانه في دبره أي خلفه، ومنه إن من الناس من لا يأتي الصلاة إلا دبراً أي في آخر الوقت. وقال الأصمعي: الدابر الأصل؛ ومنه قطع الله دابره أي أصله. وأياً ما كان فالمراد أنهم استوصلوا بالعذاب ولم يبق منهم أحد، ووضع الظاهر موضع الضمير الاشعار بعملة الحكم.

(والحمد لله رب العالمين) على ما جرى عليهم من النكال والهلاك فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لاهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يحمده على مثل ذلك، واختار الطبرسي أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل (قل) يا محمد على سبيل التبكيت والالزام أيضاً (أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم) أي أصمكم وأعمىكم فآخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء العرض زمانين محل نظر. (وختم على قلوبكم) بأن غطى عليها بما لا يبقى لسكم معه عقل وفهم أصلاً. وقيل: يجوز أن يكون الختم عطفاً تفسيرياً للاخذ فان البصر والسمع طريقان للقلب فمنهما يرد ما يرد من المدركات فآخذهما سد بابيه بالكلية وهو السر في تقديم أخذهما على الختم عليهما. واعتراض بأن من المدركات ما لا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الايمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف. وقيل: في التقديم: إنه من باب تقديم ما يتعاق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وافراده قد تقدمت الإشارة إليه (من إله غير الله يأتيكم به) أي بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الإشارة المفرد لأنه الذي

كثير في الاستعمال التعبير به عن أشياء عدة وأما الضمير المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمير راجع الى المأخوذ والمختوم عليه في ضمن ما مر أى المسلوب منكم أو راجع إلى السمع وما بعده داخل معه في القصد ولا يخفى بعده *

وجوز أن يكون راجعاً إلى أحد هذه المذكرات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غير) صفة للخبر (ويأتكم) صفة أخرى، والجملة - كما قال غير واحد - متعلق الرقبة ومناط الاستخبار أى أخبروني أن سلب الله تعالى مشاعركم من إله غيره سبحانه يأتكم به وترك كاف الخطاب هنا قيل : لأن التخويف فيه أخف عما تقدم وما يأتيه وقيل : اكتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل : لما كان هذا العذاب بما لا يبقى القوم معه أهلاً للخطاب حذفت كانه إيماء لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظر كيف نصرف الآيات ﴾ أى نكرها على أنحاء مختلفة، ومنه تصرف الرياح - والمراد من الآيات - على ما روى عن الكلبي - الآيات القرآنية وهل هي على الإطلاق أو ما ذكر من أول السورة إلى هنا أو ما ذكر قبل هذا أقوال أقربها عندى الأقرب وفيها الدال على وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتنبية والتذكير - وهذا تعجيب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثيرهم بما مر من الآيات الباهرات * ﴿ ثُمَّ هُمْ يَصْذَفُونَ ٤٦ ﴾ أى يعرضون عن ذلك : وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انشد لهذا المعنى قول أبي سفيان بن الحرث :

عجبت لحكم الله فينا وقد بدا له صدفنا عن كل حق منزل

وذكر بعضهم أنه يقال : صدف عن الشيء صدوفاً إذا مال عنه. وأصله من الصدف الحانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق على كل بناء مرتفع . وجاء في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم مر بصدف مائل فاسرع * والجملة عطف على «نصرف» داخل معه في حكمه وهو العمدة في التعجيب . و (ثم) للاستبعاد أى انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والايمان يدبرون ويكفرون ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ تبيكت آخرهم بالجائهم إلى الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أى العاجل الخاص بكم كما أتى أضرابكم من الأوام قبلكم ﴿ بَغْتَةً ﴾ أى فجأة من غير ظهور اشارة وشعور. ولتضمنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشعور صبح مقابلتها بقوله سبحانه : ﴿ أَوْ جَهْرَةً ﴾ وبدأ بها لأنها أردع من الجهرة . وإنما لم يقل : خفية لأن الاخفاء لا يناسب شأنه تعالى .

وزعم بعضهم أن البغمة استعارة للخفية بقريته مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخيلية . ولا يخفى أنه على ما فيه تعسف لاحاجة اليه فان المقابلة بين الشيء والقريب من مقابله كثيرة في الفصح . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « بشروا ولا تنفروا » . وعن الحسن أن البغمة أن يأتهم ليلاً . والجهرة أن يأتهم نهاراً . وقرئ (بغمة أو جهرة) بفتح الغين والهاء على أنهما مصدران كالغلبة أى اتيانا بغمة أو اتيانا جهرة . وفي المحتسب لابن جني أن مذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على أنه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر

والحلب والخاب والطرْد والطرْد . ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حاقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر، وما أرى الحق الاممهم . وكذا سمعت من عامه عقيل . وسمعت الشجرى يقول : أنا محموم بفتح الحاء . وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء . وقالوا : اللحم يريد اللحم . وسمعته يقول تغدوا بمعنى تغدوا . وليس في كلامهم مفعول بفتح الفاء وقالوا : سارحوه بفتح الحاء ولو كانت الحركة أصلية ماصحت اللام أصلا . وهى - كما قال الشهاب - فائدة ينبغى حفظها . وقرئ (بفتح وجهرة) بالواو الواصلة *

(هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ٤٧) أى الاتم . ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم واينانا بأن مناط اهلاكم ظلهم ووضعهم الكفر موضع الايمان والاعراض موضع الاقبال . وهذا - كما قال الجماعة - متعلق الاستخبار، والاستفهام للتقرير أى قل تقريراً لهم باختصاص الهلاك بهم أخبروني ان أتاكم عذابه جل شأنه حسبما تستحقونه هل يهلك بذلك العذاب الاتم أى هل يهلك غيركم من لا يستحقه . وقيل : المراد بالقوم الظالمين الجفوس وهم داخلون فيه دخولا أوليا . واعترض بأنه يأباه تخصيص الاتيان بهم . وقيل : الاستفهام بمعنى النفي لأن الاستثناء مفرغ والأصل فيه النفي، ومتعلق الاستخبار حيثئذ مخدوف كأنه قيل : أخبروني ان أتاكم عذابه عز وجل بفته أوجرة ماذا يكون الحال . ثم قيل : ييانا لذلك ما يهلك الا القوم الظالمون أى ما يهلك بذلك العذاب الخاص بكم الا أتم *

وقيد الطبرسى وغيره الهلاك بهلاك التعذيب والسخط توجيها للحصر إذ قد يهلك غير الظالم لكن ذلك رحمة منه تعالى به ليجزيه الجزاء الأوفى على ابتلائه، ولعله اشتغال بما لا يعنى . وقرئ (يهلك) بفتح الياء . (وَمَنْزِلُ الْمُرْسَلِينَ) إلى الامم (الْأُمُوسَّرِينَ) من أطاع منهم بالثواب (وَمُنْذَرِينَ) من عصى منهم بالعذاب، واقتصر بعضهم على الجنة والنار لانهما أعظم ما يبشر به وينذر به، والمتعاطفان منصوبان على أنهما حالان مقدرتان مفيدتان للتأليل . وصيغة المضارع للآذان بأن ذلك أمر مستتر جرت عليه العادة الإلهية، والآية مرتبطة بقوله سبحانه : (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) أى مانرسل المرسلين الا لاجل أن يبشروا قومهم بالثواب على الطاعة وينذروهم بالعذاب على المعصية ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويستخرجهم (فَمَنْ آمَنَ) بما يجب الايمان به (وَأَصْلَحَ) ما يجب اصلاحه والاتيان به على وفق الشريعة، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ومن موصولة ولشبه الموصول بالشرط دخلت الفاء في قوله سبحانه : (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ) من العذاب الذى أنذر الرسل به (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٤٨) لفوات الثواب الذى بشروا به، وقد تقدم الكلام فى هذه الآية غير مرة، وجمع الضمائر الثلاثة الراجعة إلى من باعتبار معناها كما أن أفراد الضميرين السابقين باعتبار لفظها . (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) أى التى بلغت الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والانذار . وقيل : المراد بها نبينا ﷺ ومعجزاته، والأول هو الظاهر، والموصول مبتدأ وقوله تعالى : (يَسْأَلُهُمُ الْعَذَابُ) خبره والجملة عطف على (من آمن) الخ . والمراد بالعذاب العذاب الذى أنذروه عاجلا أو آجلا أو حقيقة العذاب وجنسه المنتظم لذلك انتظاما أوليا . وفى جملة ما سأل إيدان بتنزيله منزلة الحى الفاعل لما يريد فقيه استعارة مكنية على ما قيل . وجوز الطيبي أن يكون فى المس استعارة تبعية من غير استعارة فى العذاب، والظاهر أن ما ذكر مبنى على أن

المس من خواص الاحياء. وفي البحر أنه يشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم، وادعى عصام الملة أنه أشير بالمس إلى أن العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلصوا بالهلاك وله وجه (بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩) أي بسبب فسقهم. نعم أخرج ابن جرير عن ابن زيد أن كل فسق في القرآن معناه الكذب، ولعله في حيز المنع وخروجهم المستمر عن حظيرة الايمان والطاعة، وقد يقال: الفاسق لمن خرج عن التزام بعض الاحكام لكنه غير مناسب ههنا.

(قُلْ) أيها الرسول البشير التنذير للكفرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون.

(لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) أي مقدوراته جمع خزينة أو خزائنه وهي في الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها ذكر، وعلى ذلك الجبائي وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يقدر عليه الله قيل: لأنه أبلغ لدلالته على أنه لقوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المرزوقات من اطلاق المحل على الحال أو اللازم على المزموم؛ وقيل: الكلام على حذف مضاف أي خزائن رزق الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى لا ادعى أن هاتيك الخزائن مفوضة إلى انصرف فيها كيفما أشاء استقلالاً أو استدعاءً حتى تقترحوا على تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قاب الجبال ذهباً أو غير ذلك مما لا يليق بشأنه.

(وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) عطف على محل (عندي خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضاً، ونظريه الجبائي من حيث أنه يؤدي إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لا في - لا أعلم - مريدة. وكدة للنفى.

وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران يخبر عن نفسه بهذه الجمل فهي معموله للامر الذي هو (قل) : وتعقب بأنه لا فائدة في الاخبار بان لا أعلم الغيب وإنما الفائدة في الاخبار بان لا أقول ذلك ليكون نفياً لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى إني لا ادعى الالهية.

(وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) ولا ادعى الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) إشارة إلى هذا المعنى. وقال بعض المحققين: أن مفهوم (عندي خزائن الله. وإني ملك) لما كان حالهما معلوماً عند الناس لم يكن حاجة إلى نفياًهما وإنما الحاجة إلى نفى ادعاءهما تبريراً عن دعوى الباطل، ومفهوم إني لا أعلم الغيب لما لم يكن معلوماً احتيج هنا إلى نفياً فدعوى أنه لا فائدة في الاخبار بذلك منظور فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الأول وأن المعنى ولا ادعى أيضاً أني أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألوني عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب أو نحوهما. وخص ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون إليه أي لا ادعى ذلك ولا ادعى أيضاً الملكية حتى تكلفوني من الافاعيل الخارقة للعادات ما لا يطيقه البشر من الرقي في السماء. ونحوه أو تعدوا عدم اتصافي بصفاتهم قادحاً في أمرى كما ينبغي عنه قولهم: (ما لهذا الرسول) يأكل الطعام ويمشي في الأسواق وليس في الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محل النزاع كما زعم الجبائي لأنها إنما وردت رداً على الكفار في قولهم (ما لهذا الرسول) الخ وتكليفهم له عابهم الصلاة والسلام ونحو الرقي في السماء. ونحن لا ندعي تميز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام في عدم الاكل مثلاً والقدرة على الافاعيل الخارقة كالرقي ونحوه ولا مساواتهم لهم في ذلك بل كون الملائكة متميزين عنهم عليهم الصلاة

والسلام في ذلك مما أجمع عليه الموافق والمخالف ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه والالكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجداد .
وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه عليه السلام من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تنضلوني على ابن متي » في رأي بل هو ليس بشيء كما لا يخفى . وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن ، وقيل : حيث كان معنى الآية لا ادعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترق من الأدنى إلى الأعلى بل هي حينئذ ظاهرة في التسدي ، وبذلك تهدم قاعدة استدلال الرخصى في قوله تعالى : (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لا يتصور الترقى من الألوهية إلى ما هو أعلا منها إذ لا أعلا ليرقى اليه . وتهقب بأنه لا هدم لها مع إعادة (لا أقول) الذي جعله أمراً مستقلاً كالاضراب إذ المعنى لا ادعى الألوهية بل ولا الملكية . ولذا كرر لا أقول .

وقال بعضهم في التفرقة بين المقامين : إن مقام نفي الاستنكاف ينبغي فيه أن يكون المتأخر أصلاً لئلا يلغو ذكره ، ومقام نفي الادعاء بالعكس فإن من لا يتجاسر على دعوى الملكية أولى أن لا يتجاسر على دعوى الألوهية الأشد استبعاداً . نعم في كون المراد من الأول نفي دعوى الألوهية والتبري منها نظر وإلا لقل لا أقول لكم إني اله كما قيل (ولا أقول لكم إني ملك) وأيضاً في الكناية عن الألوهية بعندى خزائن الله ما لا يخفى من البشاعة ، وإضافة الخزائن إليه تعالى منافية لها . ودفع المناقاة بأن دعوى الألوهية ليس دعوى أن يكون هو الله تعالى بل أن يكون شريكاً له عز اسمه في الألوهية فيه نظر لأن إضافة الخزائن إليه تعالى اختصاصية فتعني الشراكة اللهم إلا أن يكون خزائن مثل خزائن أو تنسب إليه وهو كما ترى . ومن هنا قال شيخ الاسلام : إن جعل ذلك تبرياً عن دعوى الألوهية بما لا وجه له قطعاً .

(أن أتبع إلا ما يوحى إلي) أى ما فعل إلا اتباع ما يوحى الى من غير أن يكون لى مدخل ما فى الوحي أو فى الموحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلاً . وحاصله انى عبد يمثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولا ادعى شيئاً من تلك الأشياء حتى تقترحوا على ما هو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابتي الى ذلك دليلاً على عدم صحة ما ادعيه من الرسالة . ولا يخفى ان هذا أبغ من إني نبي أو رسول ولذا عدل إليه ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لمانع جواز اجتماعه عليه الصلاة والسلام كما لا يخفى . وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كانه قيل : إن هذه دعوى وليست بما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست أدعيهما . وقد علمت اتفاقاً ما فى دعوى أن المقصود بما تقدم نفي ادعاء الألوهية والملكية (قل هل يستوى الأعمى والبصير) أى الضال والمهتدى على الإطلاق كما قال غير واحد . والاستفهام انكارى ، والمراد انكار استواء من لا يعلم ما ذكر من الحقائق ومن يعلمها مع الاشعار بكال ظهورها والتفكير عن الضلال والترغيب فى الاهتداء ، وتكرير الآية لتثبيت التبكيت وتأكيد الالتزام (أفلا تفكرون) عطف على مقدر يقتضيه المقام أى ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تفكرون فيه أو أتمهعونه فلا تفكرون . والاستفهام للتقرير والتوبيخ . والكلام داخل تحت الأمر . ومناط التوبيخ عدم الأمرين على الأول

وعدم التفكير مع تحقق ما يوجبه على الثاني ■

وذكر بعضهم أن في (الاعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدي أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لدعى المستحيل كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة . وإن المعنى لا يستوى هذان الصنفان أفلا تتفكرون في ذلك فتهتدوا أى تميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو قلتموا ان اتباع الوحي مما لا يحصى عنه . والجملة تذييل لما مضى إيمان أول السورة إلى هنا أول قوله سبحانه «ان اتبع» الخ أو لقوله عز شأنه (لا أقول) . ورجع في الكشف الأول ثم الثاني . ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول باحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متباعدة والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بأكملها ■ وأجيب بعد تسليم ما فيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا لهمايزهما بالعوارض المتنافية . بلاخلاف . وإقدام آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع «ما نزل بك ربك» عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» على ألا كل ليس طمعا في الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع في الملكية أصلا وإنما طمع في الخلود فكل ﴿وَأَنْذِرْ﴾ أى عظ وخوف يا محمد ﴿به﴾ أى بما يوحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والزجاج . وقيل : أى بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك . وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكي سبحانه وتعالى له أن من الكفرة من لا ينعظ ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانتظم في سلك الجمادات فما ينعجم فيه دواء الانذار ولا يفيد العظة والتذكارات ينذر من يتوقع في الجملة منهم الانتفاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشركون اليهم بقوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنَّ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ فالمراد من الموصول المجوزون للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين باصله كاهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعه آباؤهم الأنبياء كالأولين أو في شفاعه الأصنام كالأخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آباؤهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بالندارهم كذا قال شيخ الاسلام ■

وروى عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموصول المؤمنون . وارتضاء غير واحد إلا أنهم قيدوا بالمفترطين لأنه المناسب للانذار ورجاء التقوى . وتعقبه الشيخ بأنه مما لا يساعده السباق ولا السياق بل فيه ما يقضى بعدم صحته وبينه بما سيذكر قريبا إن شاء الله تعالى ، وقيل : المراد المؤمنون والكافرون . وعلمه الامام الرازى بأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر سواء قطع بمصولة أو كان شاكا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطالان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل وبأنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الكل فكان مأمورا بالتبليغ اليه ولا يخفى ما فيه ، والمفعول الثانى للانذار إما العذاب الأخرى المدلول عليه بما في حيز الصلة ، وإما طائفة العذاب الذى ورد به الوعيد . والتعرض لعنوان الربوبية بتحقيق المخافة إما باعتبار أن الترية المفهومة منها مقتضية خلاف ما خافوا لأجله الحشر . وإما باعتبار أنها منبئة عن المالكية المطلقة والتصرف الكلى كما قيل . والمراد من الحشر اليه سبحانه الحشر إلى المكان الذى جعله عز وجل محلا لاجتماعهم وللقضاء عليهم فلا تصلح الآية دليلا للجسمة ■

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في حيز النصب على الحالية من ضمير «يحشروا» والعامل فيه فعله. ونقل الامام عن الزجاج أنه حال من ضمير «يحشرون» والاول أولى. و«من دونه» متعلق بمحذوف وقع حالا من اسم ليس لأنه في الأصل صفة له فلما قدم عليه انتصب على الحالية، والحال الأولى لخراج الحشر الذي لم يقيد بها عن حيز الخوف وتحقيق أن ما ينط به الخوف تلك الحالة لا الحشر كيفما كان ضرورة أن المعترفين به الجازمين بنصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوف الذي يدور عليه أمر الانذار والحال الثانية لتحقيق مدار خوفهم وهو فقدان ما عاقوا به رجاءهم وذلك إنما هو غيره سبحانه كما في قوله جل شأنه: (ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وأيسر له من دونه أولياء) وليست لخراج الولي الذي لم يقيد بها عن حيز الاتقاء لاستازامه ثبوت ولايته تعالى لهم كما في قوله سبحانه: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) وذلك فاسد. والمعنى أنذر به الذين يخافون حشرهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم قاله شيخ الاسلام، ثم قال: ومن هذا اتضح أن لاسييل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي ولا شفيع سواه عز وجل ليخافوا الحشر بدون نصرته وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته سبحانه انتهى. وهو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روى عن ابن عباس. والحسن رضى الله تعالى عنهم لم يثبت عنهما فتدبر.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١﴾ أى لكي يخافوا في الدنيا وينتروا عن الكفر والمعاصي كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم وهو على هذا تعليل للأمر بالانذار، وجوز أن يكون حالا عن ضمير الأمر أى أنذرهم راجيا تقواهم أو من الموصول أى أنذرهم مرجوا منهم التقوى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالانذار المذكورين لعلمهم ينتظمون في سلك المتقين فهم عليه الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدي إلى طردهم ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين نزائتا معا ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: «مر الملاء من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد رضى الله عنه أهؤلاء من قومك أهؤلاء من الله تعالى عليهم من يديننا نحن نكون تبعاً لهؤلاء أطردهم عنك فاعلمك إن طردتهم أن تتبعك فانزل الله تعالى فيهم القرآن (وانذر به الذين) إلى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين)» وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقي في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضى الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال. وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقرهم فاتوه فخلوا به فقالوا: نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب له فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا قعوداً مع هؤلاء الأعمى فإذا نحن جئناك فاقهم عنا فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة ودعا علياً كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فأتيناه وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فمكننا نحمد معه فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فاذا بانغ الساعة التي يقوم فيها قننا وتركناه حتى يقوم، وأخرج ابن المنذر وغيره عن عكرمة قال: مشى عتبة وشيبة ابنا ربيعة وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل ومطعم بن عدي في أشراف الكفار من عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء والحلفاء كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه: لو فعلت يا رسول الله حتى تنظر ما يريدون بقولهم وما يصيرون إليه من أمرهم فانزل الله سبحانه (وأذنبه) إلى قوله سبحانه (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وكانوا بلالا وعمر بن ياسر وسالم مولى أبي حذيفة وصبيحاً مولى أسيد والحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي وعمر بن عبد عمرو ومرثد بن أبي مرثد واشباههم. ونزل في أئمة الكفر من قريش والموالي والحلفاء (وكذلك فتننا بعضهم ببعض) الآية فلما نزلت أقبل عمر رضى الله تعالى عنه فاعتذر من مقالته فانزل الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية والغداة أصله غدوة قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأصل العشى عشوى قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء وفاء بالقاعدة، والظاهر أنه مفرد كالعشية وجمعه عشايا وعشيات، وقيل: هو جمع عشية وفيه بعد، ومعنى الأول لغة البكرة أو ما بين صلاة الفجر وطلوع الشمس، ومعنى الثاني آخر النهار، والمراد بهما ههنا الدوام كما يقال فعله مساء وصباحاً إذا دأب عليه، والمراد بالدعاء حقيقة أو الصلاة أو الذكر أو قراءة القرآن أقواله.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن مجاهد أنهما عبارة عن صلاتي الصبح والعصر لأن الزمان كثيراً ما يذكر ويراد به ما يقع فيه كما يقال صلى الصبح والمراد صلاته وقد يعكس فيراد بالصلاة زمانها نحو قربت الصلاة أي وقتها، وقد يراد بها مكانها كما قيل في قوله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) أن المراد بالصلاة المساجد، وخص بالذكر لشرفهما والاقوال في الدعاء جارية على هذا القول خلا الثاني، وقرأ ابن عامر هنا وفي الكهف (الغدوة) بالواو وهي قراءة الحسن ومالك بن دينار وأبي رجاء العطاردي وغيرهم، وزعم أبو عبيد أن من قرأ بالواو فقد أخطأ لأن غدوة علم جنس لا تدخله الألف واللام، ومنشأ خطئه أنه اتبع رسم الخط لأن الغداة تكتب بالواو كالصلاة والزكاة وقد أخطأ في هذه التخطئة لأن غدوة وإن كان المعروف فيها ما ذكره لكن قد سمع مجيؤها اسم جنس أيضاً منكرًا مصروفًا فتدخلها أل حينئذ، وقد نقل ذلك سيدييه عن الخليل، وتصديره بالزعم لا يدل على ضعفه لما يشير إليه كلام الامام النووي في شرح مسلم وذكره جم غفير من أهل اللغة وذكر المبرد أيضاً عن العرب تنكير غدوة وصرفها وادخال اللام عليها إذا لم يرد بها غدوة يوم بعينه والمثبت مقدم على النافي ومن حفظ حجة على من لم يحفظه وكفى بروروده في القراءة المتواترة حجة فلا حاجة كما قيل إلى التزام أنها علم لكنها نكرت فدخلتها أل لأن تنكير العلم وادخال ال عليه أقل قليل في كلامهم بل إن تنكير علم الجنس لم يعهد ولا إلى التزام أنها معرفة ودخلتها اللام لمشكلة العشى كما دخلت على يزيد لمشكلة الوليد في قوله:

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً باعباء الخلافة كاهله

لأن هذا النوع من المشاكلة وهو المشاكلة الحقيقية قليل أيضاً، والكثير في المشاكلة المجاز ولا دلالة في

الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدش وجه العصمة، والذي تحكيه الآثار أنه عاياه الصلاة والسلام هم أن يجعل لا أولئك الداعين المتقين وقتاً خاصاً ولا شراف قريش وقتاً آخر ليتالفوا فيقودهم إلى الإيمان، وأولئك رضى الله تعالى عنهم يعلمون ما قصد ﷺ فلا يحصل لهم اهانة وانكسار قلب منه عليه الصلاة والسلام.

(يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) في موضع الحال من ضمير (يدعون). وفي المراد بالوجه عند المؤولين خلاف فقيل - وهو المشهور - إنه الذات أي مريدن ذاته تعالى، ومعنى ارادة الذات على ما قيل الاخلاص لها بناء على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فيها أي يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه، وقيد بذلك لتأكيد عاياه للنهي فان الاخلاص من أقوى موجبات الاكرام المضاد للطرد. وقيل: المراد به الجهة والطريق، والمعنى مريدن الطريق الذي أمرهم جل شانه بارادته وهو الذي يقتضيه كلام الزجاج. وقيل: إنه كناية عن المحبة وطلب الرضا لأن من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا جعل كناية عنها قاله الامام وهو كما ترى.

وجوز أيضاً أن يكون ذكر الوجه للتعظيم كما يقال: هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والمعنى يريدونه

(مَا عَلَيْكَ مِنْ حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء، وغالب المفسرين. وجوز في: أن تكون تيمية وحجازية. وفي «شيء» أن يكون فاعل الظرف المعتمد على النفي «من حسابهم» وصف له قدم فصار حالاً، وأن يكون في موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بحذوف وقع خبراً مقدماً له (من) زائدة الاستغراق، وكلام المخشري يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهي وجوابه تقريراً له ودفعاً لما عسى أن يتوهم كونه مسوغاً لطرد المتقين من أقاويل الطاعنين في دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: (ما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي)، والمعنى ما عليك شيء من حساب إيمانهم وأعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تصدى له وتبني على ذلك ما تراه من الاحكام وإنما وظيفة تك حسابها وشأن منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور واجراء الاحكام على موجبها وتقويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعا ربهم بالغداة والعشي وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شيء من حساب رزقهم أي من فقرهم، والمراد لا يضرك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما اراده المشركون منك فيهم.

(وَمَا مِنْ حَسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ) عطف على ما قبله، وجيء به مع أن الجواب قد تم بذلك مبالغة في بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم ﷺ عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه: (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) في رأى.

وقال المخشري: ان الجملتين في معنى جملة واحدة تؤدي مؤدى ولا تزور وزارة وزراً أخرى، كأنه قيل: لا تأخذ أنت ولاهم بحساب صاحبه، وحينئذ لا بد من الجملتين، وتعقب بأنه غير حقيق بجملة التنزيل وتقديم خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم في الموضعين - قيل - للتشريف له عاياه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر وما عليهم من حسابك من شيء بتقديم على ومجروها كما في الأول، وقيل: إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعي إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم.

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للمشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والمعنى إنك لا تأخذ بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين، والضمير في قوله سبحانه ﴿ فَتَطْرَدُكُمْ ﴾ للمؤمنين على كل حال، والفعل منصوب على أنه جواب النفي، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لا انتفاء سببه كأنه قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا، وقوله تعالى: ﴿ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢ ﴾ جواب للنهي، وجوز الامام والزمخشري أن يكون عطف على (فتطردم) على وجه التسبب لأن الكون ظالماً معاول طردم وسبب له . واعترض بان الاشتراك في النصب بالعطف يقتضى الاشتراك في سبب النصب وهو توقف الثانى على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتفٍ سواء لوحظ ابتداء أو بعد قربته على الطرد وجعله مترتباً على الطرد بلا اعتبار كونه مترتباً على المنفى ومنتفياً بانتفائه يفوت وجود سببية العطف . وأجيب بان الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضاً فيلزم من الانتفاء الانتفاء ويتحقق الاشتراك في سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة . واعترض أيضاً بان العطف مؤذن بان عدم الظلم لعدم تفويض الحساب إليه ﷺ فيهم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطردم لكان ظلماً وليس كذلك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه . وأجيب بانه على حد - نعم العبد صميم لو لم يخف الله لم يعصه - . وفى الكشف في بيان مراد صاحب الكشف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فليل : ما عليك من حسابهم لتطردم فتظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إياهم ظلماً وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا يملك حسابهم وعليه لا حاجة إلى جعله على حد - نعم العبد - الخ بل هو خروج عن الحد ، وجوز بعضهم أن يكون الأول جواباً للنهي كما جاز أن يكون جواباً للنفي ، ونقل عن الدر المصون وقال: الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردم فتطردم وهو كما ترى ، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النفيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب للثاني بوجه أصلاً إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شيء من حسابهم عليه الصلاة والسلام كان طرده إياهم حسناً وهو خلف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس في هذا خروج عن مختار البصريين لأعمال الثاني لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقيماً فيهما فإن لم يستقم أعمل الأول اتفاقاً كما في قوله :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها علمت ما في هذا الكلام فافهم ، وأياماً كان فالمراد فتكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فتكون ممن اتصف بصفة الظلم ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا ﴾ أى ابتلينا واختبرنا ﴿ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى الفتن المذكور في النظم الكريم، وعبر

عنه بذلك إيداناً بتفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكينائي أو المجازي وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتننا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه. وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجمل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجي، وقيل: المراد مثل ما فتننا الكفار بحسب غناهم وفقر المؤمنين حتى أهانوهم لاختلافهم في الأسباب الدنيوية فتنناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كعباً وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لَيَقْرَأُوا﴾ أي البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محترمين لهم ﴿أَهْؤَلًا مِّنْ أَنَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ بأن وفقهم لاصابة الحق والفرز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مِّنْ بَيْنِنَا﴾ أي من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المن رأسا على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير الممنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه. وذكر الإمام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلا من الفريقين المؤمنين والكفار مبتلي بصاحبه فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الإسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (ألقى عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرة والخصب والسعة فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلة، وأما المحققون المحقون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصلحة كما يقول المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في أن الكفار معترفون بوقوع المن للشار إليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو مناف لتظهيره بقولهم: «لو كان خيراً» الخ. وأيضاً كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دنياهم واعترضوا على الله سبحانه بالترقية على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك بما يحل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، وأيضاً مقابلة فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالمحققين المحققين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهي البطلان عند المحققين المحققين فتدبر ■

واللام ظاهرة في التعليل وهي متعلقة بفتننا وما بعدها علة له. والسلف كما قال شيخنا إبراهيم الكوراني وقاضي القضاة تقي الدين محمد التنوخي. وغيرهما على إثبات العلة لأفعاله تعالى استدلالاً بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج النافون لذلك بوجوه ردها الثاني في المحتبر، وذكر الأول في مسلك السداد ما يعلم منه ردها. وهذا بحث قد فرغ منه وطوى بساطه، وقال غير واحد: هي لام العاقبة. ونقل عن شرح المقاصد ما بأن ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لذلك الغرض الفاسد تنبيهها على خطئه ولا يتصور هذا فكللام علام الغيوب بالنظر إلى أفعاله وإن وقع فيه بالنظر إلى فعل غيره سبحانه كقوله عز وجل: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» إذ ترتب فوائد أفعاله تعالى عليها مبنية على العلم التام، نعم إن ابن هشام وكثيرا من النحاة لم يعتبروا هذا القيد، وقالوا: إنها لام تدل على الصيرورة والمآل مطلقا فيجوز أن تقع في كلامه تعالى حينئذ على وجه لا فساد فيه، ومن الناس من قال: إنها للتعليل بمقابله احتمال العاقبة على أن (فتنا) يتضمن معنى خذلنا أو على أن الفتن مراد به الخذلان من إطلاق المسبب على السبب.

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزوعة عن العلل فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه للمقابلة. وأجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار فإن اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعاليل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة، واعترض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق أن في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب واقتضاء وفي التعليل الحقيقي يعتبر البعث على الفعل وهذا هو مراد من قال: إن أفعال الله تعالى لا تعمل، وحينئذ يصح أن يقال: إن اللام على تقدير تضمنين «فتنا» معنى خذلنا أو أن الفتن مراد به الخذلان للتعليل مجازا لأن هناك تسميا واقتضاء فقط من دون بحث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمنين وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعاليل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التآدي فإن ابتلا، بعضهم ببعض مؤد للحسد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا بحث أصلا. والحاصل أن كلام العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأقرب هو الفارق، والبحث بعد يحتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه.

(الَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ٥٣) رد لقولهم ذلك وإشارة إلى أن مدار استحقاق ذلك الانعام معرفة شان النعمة والاعتراف بحق المنعم، والاستفهام للتقرير بعلمه البالغ بذلك، والباء الأولى سيف خطيب والثانية متعلقة بأعلم ويكفي أفعال العمل في مثله. وفي الدر المنصون العلم يتعدى بالباء لتضمنه معنى الإحاطة وهو كثير في كلام الناس نحو علم بكذا وله علم به، والمعنى أليس الله تعالى عالما على أتم وجه محيطا بعلمه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا انعامه عز وجل عليهم، وفيه من الإشارة إلى أن أولئك الضعفاء عارفون بحق نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للإيمان والسبق إليه وغير ذلك شاكرون عليه مع التعريض بأن القائلين القائلين في مهامه الضلال بمعزل عن ذلك كله ما لا يخفى.

(وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا) هم كما روى عن عكرمة الذين نهى صلى الله عليه وسلم عن طردهم، والمراد بالآيات الآيات القرآنية أو الحجج مطلقا، وجوز في الباء أن تكون صلة الإيمان وأن تكون سببية أي يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به بسبب نزول الآيات أو النظر فيها والاستدلال بها. وفي وصف أولئك الكرام بالإيمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيه على حيازتهم لفضائل العلم والعمل، وتأخير هذا الوصف مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لما أن مدار الوعد بالرحمة هو الإيمان كما أن مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومة على العبادة، وتقدم في رواية ابن المنذر عن عكرمة ما يشير إلى أنها نزلت في عمر رضي

الله تعالى عنه . وروى ذلك أيضا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأمر صيغة الجمع على هذا ظاهر .
وأخرج عبد بن حميد ومسدد في مسنده وابن جرير . وآخرون عن ماهان قال: أتى قوم النبي ﷺ فقالوا:
إنا أصبنا ذنوبا عظاما فما رد عليه الصلاة والسلام عليهم شيئا فانصرفوا فانزل الله تعالى الآية فدعاهم ﷺ
فقرأها عليهم . وروى عن أنس مثل ذلك ، وقيل : لم تنزل في قوم باعياهم بل هي محمولة على إطلاقها
واختاره الامام . والمشهور الأول وسياق الآية يرجح ما روى عن ماهان .

(فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) أمر منه تعالى لنبيه ﷺ أن يبدأهم بالسلام في محل لا ابتداء به فيه اكراما
لهم بخصوصهم كما روى عن عكرمة ، واختاره الجبائي ، وقيل : أمره سبحانه أن يبدأهم تحيته عز شأنه
وروى ذلك عن الحسن ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إن المعنى أقبل عذرهم واعتزافهم وبشرهم
بالسلامة مما اعتذروا منه . وعليه لا يكون السلام بمعنى التحية . وهو أيضا مبنى على سبب النزول عنده رضى الله
تعالى عنه . واختار بعضهم أنه بهذا المعنى أيضا على تقدير أن يراد بالموصول ما روى عن عكرمة فيكون
الكلام أمرا له عليه الصلاة والسلام أن يبشرهم بالسلام من كل مكروه بعد انذار مقابلتهم .

وقوله تعالى (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحسانا بالذات
لا بتوسط شيء . أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسعة رحمة الله تعالى . ولم يعطف على جملة السلام مع
أنه محكى بالقول أيضا قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل : إشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجملتين وهما
السلامة من المكروه ونيل المطالب بالبشارة . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار
للطف بهم واشعار بعلية الحكم . وتام الكلام فى الآية قدم عن قريب . وقوله تعالى (أَنَّهُ مَن عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءًا)
بفتح الهمزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقوب بدل من (الرحمة) كما قال أبو على الفارسي وغيره .
وقيل : إنه مفعول (كتب) والرحمة مفعول له ، وقيل : أنه على تقدير اللام ، وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ
خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقر (إنه) بالسكسر على الاستئناف
النحوى أو البيانى كأنه قيل : وما هذه الرحمة ؟ والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعها مبتدأ
(منكم) فى موضع الحال من ضمير الفاعل . وقوله سبحانه : (بِجَهَالَةٍ) حال أيضا على الأظهر أى من عمل ذنبا
وهو جاهل أى فاعل فعل الجهالة لأن من عمل ما يؤدى إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من
أهل الجهل والسفه لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة .

وعن الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل (ثُمَّ تَابَ) عن ذلك (مَن بَعْدَهُ) أى العمل أو السوء
(وَأَصْلَحَ) أى فى توبته بأن أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العود أبداً (فَانَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)
أى فشأنه سبحانه وأمره مبالغ فى المغفرة والرحمة له . فان وما بعدها خبر مبتدأ محذوف ، والجملة خبر (من) أو
جواب الشرط ، والخبر حينئذ على الخلاف ، وقدر بعضهم فله أنه الخ أو فعلية أنه الخ ، وحينئذ يجوز
الرفع على الابتداء والرفع على الفاعلية ، وقيل : إن المنسبك فى موضع نصب بفعل محذوف أى فإيعلم
أنه الخ . وقيل : إن هذا تكرير لما تقدم لبعده العهد ، وقيل : بدل منه . قال أبو البقاء : وكلاهما ضعيف لوجهين

الأول أن البديل لا يصحبه حرف معنى إلا أن يجعل الفاء زائدة وهو ضعيف . والثاني أن ذلك يؤدي إلى أن لا يبقى لمن خبر ولا جواب على تقدير شرطيتها . والتزام الحذف بعيد . وفتح الهمزة هنا قراءة من فتح هناك سوى نافع فانه كباقي القراءة قرأ بالكسر .

وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية ، وهي قراءة الأعرج . والزهرى . وأبى عمرو الداني ، ولم يطلع على ما قيل . أبو شامة عليه الرحمة على ذلك فقال : إنه محتمل إعرابي وإن لم يقرأ به ، وليس كما قال . ومن الناس من قال : إن هذه الآية تقوى مذهب المعتزلة حيث ذكر سبحانه في بيان سعة رحمته أن عمل السوء إذ قارب الجهل والتوبة والإصلاح فانه يغفر ، ولذا قيل : إنها نزلت في عمر رضى الله تعالى عنه حيث قال لرسول الله ﷺ : لو أجبته لما قالوا لعلى الله تعالى يأتي بهم ولم يكن يعلم المضرة ثم انه تاب وأصلح حتى أنه بكى وقال معتذراً : ما أردت إلا خيراً . وأورد دليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزولها في حق عمر رضى الله تعالى عنه لا يدفع الاشكال .

وتعقب بأن مراد الحبيب أن اللفظ ليس عاماً وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المشاورة والعامل لذلك منهم عمر رضى الله تعالى عنه فلا اشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتأنيث بمكان إذ للخصم أن يقول : لانسلم تلك الرواية . فلعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به . فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن يتوب مثلاً إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فانه دقيق .

(وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ) أى دائماً (الآيات) أى القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصيرين منهم والوابين . والتشبيه هنا مثله فيما تقدم آنفاً (وَلَتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ هـ) بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل . وهي قراءة ابن كثير . وابن عاصم . وأبى عمرو . ويعقوب . وحفص عن عاصم ، وهو عطف على علة محذوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليله بها بخصوصها ، وإنما قصد الاشعار بأن له فوائد جمعة من جملتها ما ذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير اليه أبو البقاء فيكون مستأنفاً أى واتبعين سبيلهم ففعل ما نفعل من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أى ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعلمهم بما يليق بهم . وقرأ الباقر بالياء التحمية ورفع السبيل على أن الفعل مسند للمذكر . وتأنث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان .

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى بينهم الله ثم اليه يرجعون) قال ابن عطاء : أخبر سبحانه بهذه الآية أن أهل السماع هم الأحياء وهم أهل الخطاب والجواب . وأخبر أن الآخرين هم الأموات . وقال غيره : المعنى أنه لا يستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفاء الاستعداد ونور الفطرة لاموتى الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركب أو بالحجب الجبلية أولم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فانهم قد صموا عن السماع ولا يمكنهم ذلك بل يعيهم الله تعالى اليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون اليه سبحانه في عين الجمع المطاق للجزاء والمكافاة مع احتجاجهم ، وقيل : الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل المحو (ومامن دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) حيث

فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين إليه عز وجل وتغريد باسمه عز اسمه . قيل : إن سمعون المحب كان إذا تكلم في المحبة يستط الطير من الهواء . وروى في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهد برسالته أنشأ يقول :

ألا يا رسول الله أنك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الأزال حيا وميتا وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك . وقد تقدم الكلام في هذا المبحث مفصلاً (ما فرطنا في الكتاب) أى كتاب أعمالهم (من شئ ثم إلى ربهم يحشرون) في دين الجمع «والذين كذبوا» لاحتجاجهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهى تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بآذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول «في الظلمات» وهى ظلمات الطبيعة وغيايب الجهل «من يشأ الله يضلله» بأسباب حجب جلاله «ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» بأشراق سبجات جماله «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله» من المراض وسائر أنواع الشدائد «أو أتكم الساعة» الصغرى أو الكبرى «أغير الله تدعون» لكشف ما ينالككم «إن كنتم صادقين بل إياه تدعون» لكشف ذلك . قال بعض العارفين : مرجع الخواص إلى الحق جل شانه من أول البداية و مرجع العوام إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا فى وقت هذا العارف . وأما فى وقتنا فنرى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لا يسمع ولا يرى (ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فآخذناهم باللباس والضراء لعلمهم يتضرعون) أى ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا متضرعين عند تجلى صفة القهر « ولكن قست قلوبهم » أى ماتضرعوا لقساوة قلوبهم بكشفة الحجاب وغلبة غشى الهوى وحب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد « قل أرأيتم أن أخذ الله سمعكم » فلم تسمعوا خطابه « وأبصاركم » فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته « وختم على قلوبكم » فلم يدخلها شئ من معرفته سبحانه « من إله غير الله يا أيها الذين كفروا » أى هل يقدر أحد سواه جلت قدرته على فتح باب من هذه الأبواب كلا بل هو القادر الفعال لما يريد (قل لا أقول لكم عندى) أى من حيث أنا (خزائن الله) أى مقدوراته (ولا أعلم) أى من حيث أنا أيضا (الغيب ولا أقول لكم إني ملك) أى روح مجرد لا أحتاج إلى طعام ولا شراب (إن اتبع) أى من تلك الحيثية (إلا ما يوحى إلى) من الله تعالى . وله ^{صلى الله عليه وسلم} مقام (ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى . وإن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله يد الله فوق أيديهم) وليس لطير العقل طيران فى ذلك الجو (قل هل يستوى الأعمى) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشئ من المظاهر (والبصير) بذلك فيتكلم فى كل مقام يقال « ولا تطرد » أى لأجل الترية والتهذيب والامتحان « الذين يدعون ربهم » الذى أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال « بالغداة » أى وقت تجلى الجمال « والشئ » أى وقت تجلى العظمة والجلال « يريدون وجهه » أى يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطلبون تجليه عز وجل لقلوبهم « ما عليك من حسابهم » أى حساب أعمالهم القلبية من شئ لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأطر عليها سبحانه عناية فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، وقوله تعالى « وما من حسابك عليهم من شئ » عطف

على سابقه أتى به للبالغ على ما مر في العبارة. ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فما عليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيء ومعنى ذلك يعرف بأدنى التفات «فتطردهم» عن الجلوس معك فتكون من الظالمين لهم بنقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤولين من قال: إن الآية في أهل الوحدة أي لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فإن الانذار كما لا ينجح في الذين قست قلوبهم لا ينجح في الذين طاشوا وتلاشوا في الله تعالى وهم الذين يخصصونه سبحانه بالعبادة دائماً بحضور القلب وعدم مشاهدة شيء سواه حتى ذواتهم «ما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شيء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وما من حسابك عليهم من شيء» أي لا يخوضون في أمور دعوتك بنصر وإعانة لا تشغلهم به سبحانه عمن سواه ودوام حضورهم معه «فتطردهم» عما هم عليه من دوام الحضور بدعوتك لهم لشغل ديني «فتكون من الظالمين» لتشويشك عليهم أوقاتهم. والله تعالى أعلم بحقيقة كلامه. وكذلك فتنا بعضهم «أي الناس وهم المحجوبون ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أي المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالهم في الظاهر وفتقرهم ولم يروا قدرهم ومربيتهم وحسن حالهم في الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجاه والتعظيم وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمن عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أي الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بعظيم جوده «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» أي بواسطة «فقل» لهم أنت أيها الوسيلة: «سلام عليكم» وهذا لأنهم في مقام الوسائط ولولم بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لم نهم سبحانه بسلامه كما قال عز شأنه «سلام قولاً من رب رحيم» وباقى الآية ظاهر.

وقال الامام الرازي: إن قوله سبحانه: (وإذا جاءك) الخ مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى وآيات صفات جلاله وإكرامه وآيات وحدانيته وما سواه سبحانه لانهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسباح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار. ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد في معارج تلك الآيات. وهذا شرح اجمالى لانهاية لتفاصيله. ثم ان العبد إذا صار موصوفاً بهذه الصفة فعند هذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يقول لهم: «سلام عليكم» فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة. وقوله سبحانه: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فبالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسائيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامة فبالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى إلى معارج سرادقات الجلال انتهى.

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السالكين أي إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم في صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتزهدكم عن عيوب صفاتكم وتجردكم عن ملابسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أي ألزم ذاته المقدسة رحمة ابدال صفاتكم بصفاته لكم لأن في الله سبحانه خلفاً عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة) أي ظهر عليه في تلوينه صفة من صفاته بغية أو غفلة (ثم تاب من بعده) أي بعد ظهور تلك الصفة بأن رجع عن تلوينه وفاء إلى الحضور (وأصاح) أي ما ظهر منه بالخضوع والتضرع بين يديه

سبحانه والريضة (فانه) من شأنه (غفور) يسترها عنه (رحيم) يرحمه بهمة التمكين ونعمة الاستقامة (وكذلك فصل الآيات) أى مثل ذلك التبيين الذى بيناه لهؤلاء المؤمنين ذين لك صفاتنا «رلتستبين سبيل المجريين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون والله تعالى الموفق للصواب •

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ﴾ أمر له ﷺ بالرجوع إلى خطاب المصريين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداهم بما يليق بحالهم أى قل لهم قطعاً لا طمعاً لهم المارغة عن ركونك اليهم وبياناً لكون ما هم عليه هوى محضاً وضلالاً صرفاً إنى صرفت ومنعت بالأدلة الحقائقية والآيات القرآنية ﴿أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ﴾ أى عن عبادة الآلهة الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أى تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوى عقول أم لا • وقد يقال ان المراد بهم الأصنام إلا أنه عبر بصيغة العقلاء جرياً على زعمهم ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ تنكير الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمورة وإيداناً باختلاف القولين من حيث أن الأول حكاية لما مر من جهته تعالى من النهى والثانى لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة ما يعبدون. وفى هذا القول استجهال لهم وتنصيص على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابذون لاهواء باطلة وليسوا على شيء مما ينطلق عليه الدين أصلاً واشعار بما يوجب النهى والانتهاى. وفيه - كما قيل - إشارة إلى عدم كفايه التقليد الصرف فى مثل هذه المطالب ، وقيل وهو فى غاية البعد : إن المراد لا أتبع أهواكم فى طرد المؤمنين ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا﴾ أى إن اتبعت أهواكم فقد ضللت وهو استئناف يؤكد لانتهايه عليه الصلاة والسلام عما نهى عنه . مقرر لكونه فى غاية الضلال •

وقرأ يحيى بن وثاب (ضللت) بكسر اللام وهو لغة فيه ، والفتح كما قال أبو عبيدة - هو الغالب - • ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَعِدِّينَ ٥٦﴾ عطف على ما قبله ، والعدول إلى الاسمية للدلالة على الدوام والاستمرار أى دوام النفي واستمراره لانفى الدوام والاستمرار ، والمراد - كما قيل - ، وما أنا إذا فى شيء من الهدى حتى أعد فى عدادهم ، وفيه تعريض بأن المقول لهم كذلك ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾ تبيين للحق الذى عليه رسول الله ﷺ وبيان لاتباعه إياه إثر ابطال الباطل الذى فيه الكفرة وبيان عدم اتباعه عليه الصلاة والسلام له فى وقت من الأوقات . والبينة - كما قال الراغب - الدلالة الواضحة من بان يبين إذا ظهر أو الحجة الفاصلة بين الحق والباطل على أنها من البيئونة أى الانفصال ، وإياماً كان المراد بها القرآن - كما قال الجبائى - وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد إني على يقين . وعن الحسن أن المراد بها النبوة وهو غير ظاهر كتفسيرها بالحجج العقلية أو ما يعمها ، والتنوين للتفخيم أن بيئنة جليلة الشأن ﴿مَنْ رَبِّي﴾ أى كائنة من جهته سبحانه . ووصفها بذلك لتأكيد ما أفاده التنوين •

وجوز أن تكون (من) اتصالية ، وفى الكلام مضاف أى بيئنة متصلة بمعرفة ربى ، وقيل : هى أجلية متعلقة بما تعلق به الخبر ويقدر المضاف أيضاً أى كائن على بيئنة لأجل معرفة ربى والاول أظهر . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره ﷺ من التشریف ورفع المنزلة ما لا يخفى •

وقوله سبحانه : ﴿وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ - كما قال أبو البقاء - جملة إما مستأنفة أو حالية بتقدير قد فى المشهور جى •

بها لاستقبال مضمونها واستبعاد وقوعه مع تحقق ما يقتضى عده أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم ، والضمير للبيئة ، والتذكير باعتبار المعنى المراد ، وقال الزجاج : لأنها بمعنى البيان ، وجوز أن يكون الضمير لربى على معنى إني صدقت به ووحدته وأنتم كذبتهم به وأشركتهم .

وقوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ استئناف مبين لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجيئ ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أو الإلزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : « ما عندى » الخ وكأن الكلام مبين أيضا لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لعدم الالتفات إلى نهى الرسول ﷺ عنه والاخبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى ما يستعجلونه من العذاب الموعود به وتجعلون تأخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النهى عنه والوعيد عليه في حكمى وقد رتقى حتى أجى به أى ليس أمره مفوضا إلى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ ﴾ أى ما الحكم فى تأخير ذلك ﴿ إِلَّا لَّهِ ﴾ وحده من غير أن يكون لغيره سبحانه دخل مافيه بوجه من الوجوه .

واختار بعضهم التعميم فى متعلق الحكم أى ما الحكم فى ذلك تأخيرا أو تعجيلا أو ما الحكم فى جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ، ورجح الأول بان المقصود من قوله سبحانه « ان الحكم » الخ التأسف على قورع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط ﴿ يَقْضُ ﴾ أى يقبع ﴿ الْحَقُّ ﴾ والحكمة فيما يحكم به ويقدره كائننا ما كان أو يبينه بيانا شافيا من قص الأثر والخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اخترناه باردافه بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شئ قدير) . وقرأ الكسائى . وغيره « يقضى » من القضاء وحذفت الباء فى الخط تبعاً لحذفها فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يتعدى بالباء لا بنفسه فنصب (الحق) إما على المصدرية لأنه صفة مصدر محذوف قامت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به ويقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعدد من قضى الدرع اذا صنعها أى يصنع الحق ويدبره كقول الهذلى : مسرودتان قضاها داود . وفى الكلام على هذا استعارة تيمية ، واحتج مجاهد للقراءة الأولى بعدم الباء المحتاج إليها فى الثانية وقد علمت فسادها .

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧ ﴾ فان الفصل إنما يكون فى القضاء لافى القصص ولو كان ذلك فى الآية لقليل خير الفاصين . وأجاب أبو على الفارسى بأن القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : (انه لقول فصل . كتاب أحكمت آياته ثم فصلت . وفصل الآيات) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القصص هنا قد يؤول بلا تكلف وبعد الى معنى القضاء . وفى ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بتمام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنع الباطل عن معارضة الحق أو الخضم عن التعدى إلى صاحبه . وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مشير إلى أن قص الحق ههنا

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم ■

واحتج بعض أهل السنة بقوله سبحانه: (ان الحكم) الخ لافادته الحصر على أنه لا يتدر العبد على شيء من الأشياء إلا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال. وقالت المعتزلة: ان قوله سبحانه: (يقضى الحق) معناه ان كل ما يقضى به فهو الحق، وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر والمعتصية من العاصي لأن ذلك ليس بحق ولا يخفى عليه (قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي) أى فى قدرتى وامكانى (مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ) من العذاب (لَقَضَى الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) أى بان ينزل عليكم اثر استعجالكم. وفى بناء الفعل للمفعول من الايدان بتعين الفاعل الذى هو الله جلّت عظمتة وتحويل الامر ومراعاة حسن الأدب ما لا يخفى ■

وقال الزمخشري ومن تبعه: المعنى لو كان ذلك فى مكنتى لاهلكتم عاجلا غضبا لربى عز وجل واعتاضا من تكذيبكم به ولتخلصت منكم سريعا، ولا يساعده المقام، ومثله حمل ما يستعجلون به على الآيات المقترحة وقضاء الامر على قيام الساعة (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ٥٨) أى مجالهم وبأنهم مستحقون للإمهال بطريق الاستدراج لتشديد العذاب. ولذلك لم يفوض الامر الى ولم يقض بتعجيل العذاب، والجملة مقررة لما أفادته الجملة الامتناعية من انتفاء كون أمر العذاب مفروضا اليه عليه الصلاة والسلام المستتبع لانتفاء قضاء الامر وتعليل له ■

وقيل: هى فى معنى الاستدراك كأنه قيل: لو قدرت اهلكتم ولكن الله تعالى أعلم بمن يهلك من غيره وله حكمة فى عدم التمكين منه، وأياما كانت فلا حاجة الى حذف مضاف، وزعم بعضهم ذلك، والتقدير وقت عقوبة الظالمين وهو كما ترى والله تعالى أعلم ■

(وَعَنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ) أى مفاتيحه كما قرئ به فهو جمع مفتاح بكسر الميم وهو كمفتاح آلة الفتح، وقيل: انه جمع مفتاح كما قيل فى جمع محراب محارب، والكلام على الاستعارة حيث شبه الغيب بالاشياء المستوثق منها بالاقوال. وأثبت له المفاتيح تخيلا وهى باقية على معناها الحقيقى، وجعلها بمعنى العلم قرينة المكنية بناء على أنه لا يلزم أن تكون حقيقة بعيد، وأبعد منه تكلف التمثيل. وقيل: الاقرب أن يعتبر هناك استعارة مصرحة بتحقيقية بان يستعار العلم للمفاتيح وتجعل القرينة الاضافة الى الذيب. وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدى ان المراد من المفاتيح الخزائن فهى حيثئذ جمع مفتاح بمفتح الميم وهو الخزن. وجوز الواحدى أن يكون مصدرا بمعنى الفتح وليس بالمتبادر. وفى الكلام استعارة مكنية تخيلية، وتقديم الخبر لافادة الحصر. والمراد بالغيب المغيبات على سبيل الاستغراق، والمقصود على كل تقدير أنه سبحانه هو العالم بالمغيبات جميعا كما هى ابتداء (لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) فى موضع الحال من مفاتيح، والعامل فيها. كما قال أبو البقاء. ما تعلق به الظرف أو نفسه ان رفعت به، ويجوز ان يكون تأكيدا لمضمون ما قبله، والكلام اما مسوق لبيان اختصاص المقدورات الغيبية به سبحانه من حيث العلم اثر بيان اختصاص كلها به تعالى من حيث القدرة، والمعنى ان ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدورا لى حتى ألزمكم بتعجيله ولا

معلوما لدى حتى أخبركم بوقت نزوله بل هو بما يختص به جل شأنه قدرة وعلماً فينزله حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم، وأما لآيات العلم العام له سبحانه وهو علمه بكل شيء بعد اثبات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير أن يراد بالمفاتيح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما في قوله تعالى: (وان من شيء الا عندنا خزائنه) .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : مفاتيح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية . وروى نحوه عن ابن مسعود ، وأخرج أحمد . والبخارى . وغيرهما عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعاً نحو ذلك . ولعل الحل على الاستغراق أولى . وما في الاخبار يحمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة في أن ما دنا الخس من المغيبات لا يعلمه أيضاً الا الله تعالى .
(وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) عطف على جملة (وعنده مفاتيح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حالتها، وأما على تقدير كونها تأكيداً فقد منعه البص لأن المعطوف لا يصلح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين المحققين على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر . نعم قيل : من لم يجعلها مؤكدة جواز العطف عليها فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير، وجوز أن يكون المجموع مؤكداً لاشتماله على مضون ما قبله لأنه ليس مؤكداً اصطلاحياً . والمراد من هذه الجملة . كما قال غير واحد . بيان تعلق علمه تعالى بالمشاهدات إثر بيان تعلقه بالمغيبات تكملة له وتنبيهاً على أن الكل بالنسبة إلى علمه المحيط سواء، والمراد من البر الصحراء ومن البحر خلافة، وفي القادوس أنه الماء الكثير أو الملح فقط . ويجمع وجمعه أبحر وبحور وبحار وتصغيره أبحر لا بحير . وعن هجاهد أن المراد بالبر القفار وبالبحر كل قرية فيا ماء وهو خلاف الظاهر، وإيما كان فالعلم يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها .

(وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا) أي وما تسقط ورقة من أي شجرة كانت الا عالماً بها، فنزائده في الفاعل . والجملة بعد الا في موضع الحال منه، وجاءت الحال من النكرة لاعتمادها على النفي، والتفريع في الحال شائع سائغ .

وجوز أن تكون في موضع النعت للنكرة، والكلام مسوق - كما قيل - لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فإن تخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء بذكرها عن ذكر سائر الأحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما في البر والبحر من الموجودات التي لا يبط بها نطاق الحصر باعتبار أنها أنموذج لأحوال سائرهما، قيل : ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الأحوال لشدة ملامتها لما سيأتى إن شاء الله تعالى في آية التوفى . ولأن التغير فيها أظهر فهو أوفق بما سبق له الآية، وقيل : لأن العلم بالسقوط لكونه من الأحوال الساقطة التي يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الأحوال المعنى بها قدبر . فكانه قيل : وما تغتير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها **(وَلَا حَبَّةٌ)** عطف على (ورقة) .

وقوله سبحانه . (في ظلمات الأرض) متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة مفيدة لكمال ظهور علمه تعالى ، والمراد من ظلمات الأرض بطونها ، وكفى بالظلمة عن البطن لأنه لا يدرك فيه كما لا يدرك في الظلمة . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد ظلمات الأرض ما تحت الصخرة في أسفل الأرضين السبع أو تحت حجر أوشئ ، وقوله تعالى : (وَلَا رُطْبَ وَلَا يَابِسَ) عطف على «ورقة» أيضا داخل معها في حكمها ، والمراد بالرطب واليابس رطب ويابس من شأنهما السقوط كالثمار مثلا لاقتضاء العطف ذلك ؛ وقوله سبحانه : (إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٥٩) كالتكرير لقوله سبحانه (إلا يعلمها) لأن معنهما واحد في المسائل سواء أريد بالكتاب المبين علمه تعالى أو اللوح المحفوظ الذي هو محل معلوماته سبحانه ، وإلى هذا ذهب الزنجشري وأراد كما قال السعد : أنه تكرير من جهة المعنى ، وأما من جهة اللفظ فهو صفة للذكورات كما أن (إلا يعلمها) صفة لورقة . وأورد عليه بأن صفة شيء كيف تكون تكريرا لصفة شيء آخر معنى . وأجيب بأنه غير وارد لأن الورقة داخلية في الرطب واليابس فلا تغاير بحسب المعنى فيصح ما ذكر ، وقيل : إنه بدل من الاستثناء الأول بدل الكل إن فسر الكتاب بالعلم وبدل الاشتغال إن فسر باللوح وفيه تأمل . وقروئ (ولا حبة . ولا رطب ولا يابس) بالرفع على العطف على محل (ورقة) وخص بعضهم هذه القراءة بالآخرين .

وجوز أن يكون الرفع على الابتداء والخبر (إلا في كتاب) قيل وهو الأنسب بالمقام لشمول الرطب واليابس حيثئذ لما ليس من شأنه السقوط . وقد جعلهما غير واحد شاملين لجميع الأشياء لأن الأجسام كلها لا تخلو من أن تكون رطبة أو يابسة ويدخل في ذلك الحار والبارد ، والمراد من كل معناه اللغوي لا مصطلح الأطباء كما لا يخفى . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالرطب ما ينبت وباليابس ما لا ينبت . وفي رواية أخرى عنه أن الأول الماء والثاني الثرى . وروى أبو الشيخ عنه ما يفيد العموم ، وأعله الأولى بالقبول . وقيل : الرطب الحى واليابس الميت ■

وروى الإمامية عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه أنه قال : الورقة السقط والحبة الولد وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى واليابس ما يفيض ، وأنا أجل أبا عبد الله رضي الله تعالى عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جدا ، ومثله في عدم التبادر ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جحادة أنه قال : إن لله تعالى شجرة تحت العرش ليس مخلوق إلا له فيها ورقة فإذا سقطت ورقته خرجت روحه من جسده . وذلك قوله سبحانه : (وما تسقط من ورقة) ثم إن تفسير الكتاب باللوح هو الذي مشى عليه جماعة من المفسرين منهم الزجاج فقد قال : إنه تعالى أثبت المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال سبحانه : (إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) . وفي رواية لمسلم « إن الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماء والأرض بخمسين ألف سنة » . وفائدة ذلك أمور : أحدها اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقات المحادثات للعلوم الالهية . وثانيها وعليه اقتصر الحسن تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب . وثالثها عدم تغيير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب ، ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ، وهذا الكتاب يسمى اللوح المحفوظ لحفظه عن التحريف ووصول الشياطين إليه أو من المحو والاثبات بناء على أنهما إنما يكونان في صحف الملائكة دونه . والبلخي اختار

أن معنى قوله تعالى: (في كتاب مبين) أنه محفوظ غير منسى ولا مغفول عنه. كما يقول القائل لغيره ما تصنعه: سطور مكتوب عندي فانه إنما يريد أنه حافظ له يريد مكافأته عليه. وأنشد ذلك:

«ان لسلي عندنا ديوانا» وذكر الامام ههنا ماسماه دقيقة، وهو أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء السكاكين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأفخوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت (الأحر وعنده مفاتيح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد إيصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينتفع به جميع الخلق ذكر مثال من الأمور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية السكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول. وقدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه.

وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب فاذا استحضر الخيال معلومات البر والبحر وعرف أن مجموعها حقير من جنب ما دخل في دائرة عموم، (وعنده مفاتيح الغيب) يصير ذلك مقربا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت ذلك، ثم كشف سبحانه عن عظمة البر والبحر بقوله عز وجل: (وماتسقط من ورقة الا يعلمها)، وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوز والممالك ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر. ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها، ثم ذكر مثالا أشد هيبة وهو (ولاحبة) الخ.

وذلك لأن الحبة تكون في غاية الصغر و(ظلمات الأرض) يخفى فيها أكبر الاجسام وأعظمها فاذا سمع العقل ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علمه سبحانه انتبه غاية الانتباه وفاز من مجموع ذلك بالحظ الأوفر من المعنى المشار اليه في صدر الآية، ثم انه تعالى لما قرى ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد إلى ذكر تلك القضية بعبارة أخرى وهي قوله عز اسمه (ولارطب ولا يابس الا في كتاب) فانه عين ما تقدم، وهذا مبنى على أحد الوجوه في الآية فلا تغفل، وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات.

ونسبت المخالفة فيه للفلاسفة. والحق أنهم لا ينكرون ذلك. وإنما ينكرون علمه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل. وكذا بحث علمه تعالى من حيث هو. وقد ألفت فيه الرسائل وصار معترك أفهام الأواخر والأوائل وسبحان من لا يقدر قدره غيره.

(وهو الذي يتوفاكم بالليل) أى ينيبكم فيه كما نفل عن الزجاج. والجباني، فقيه استمارة تبعية حيث استعير التوفى من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتميز، قيل: والباطنة أيضا. وأصله قبض الشئ بتمامه. ويقال: توفيت الشئ واستوفيته بمعنى (ويعلم ما جرحتم بالنهار) أى ما كسبتم وعملتم فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير. وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقادة وهو الذى يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ، ولهذا أثر «يتوفاكم» على ينيبكم

ونحوه «جر حتم» على كسبتم ادخالا للبخطيين الكفرة في جنس جوارح الطير والسباع، وبعضهم يجعل الخطاب عاما والمراد من الليل والنهار الجنس المتحقق في كل فرد من افرادهما اذ بالتوفي والبعث الموجودين فيهما متحقق قضاء الاجل المسمى المترتب عليهما، والباء في الموضعين بمعنى في كما أشرنا اليه ■

والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل: علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره على البعث أى يعلم ما تجرحون، وصيغة الماضي الدلالة على التحقق، وتخصيص التوفي بالليل والجرح بالنهار للجري على السنن المعتاد وإلا فقد يعكس ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ أى يوقظكم في النهار، وهل هو حقيقة في هذا المعنى أو مجاز فيه قولان. والمتبادر منه في عرف الشرع احياء الموتى في الآخرة وجعلوه ترشيحا للتوفي وهو ظاهر جدا على المتبادر في عرف الشرع لا اختصاصه بالمشبه به. ويقال على غيره: انه لا يشترط في الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قررناه في قوله: له لبد أظفاره لم تقلم، والبعث في الموتى أقوى لأن عدم الاحساس فيه كذلك فزالته أشد. وقد صرحوا أيضا ان الترشيح يجوز أن يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها ■

ويجوز أن يكون مستعاراً من «لأنهم المستعار منه للآثام المستعار له، والجملة عطف على (يتوفاكم) وتوسيط (ويعلم) الخ بينهما لبيان ما في بعثهم من عظيم الاحسان اليهم بالتنبيه على أن ما يكسبونه من الآثام مع كونه مما يستأهلون به ابقائهم على التوفي بل اهلاكم بالمرة يفيض سبحانه عليهم الحياة ويهلهم كما ينبغي عنه كلمة التراخي كأنه قيل: هو الذى يتوفاكم في جنس الليالى ثم يبعثكم في جنس الأنهر مع علمه جل شأنه بما ترتكبون فيها ﴿لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ معين لكل فرد وهو أجل بقائه في الدنيا، وتكلف الزخشرى في تفسير الآية فجعل ضمير «فيه» جاريا مجرى اسم الإشارة عائداً على مضمون كونهم متوفين وكاسبين و«في» بمعنى لام العلة كما في قولك: فيم دعوتى، والاجل المسمى هو الكون في القبور أى ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ليقتضى الاجل الذى سماه سبحانه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم، وما ذكرناه هو الذى ذهب اليه الزجاج. والجائى. وغالب المفسرين وهو عرى عن التكلف الذى لا حاجة اليه ■

وزعم بعضهم أن الداعى اليه هو أن قوله تعالى: (ويعلم ما جر حتم بالنهار) دال على حال اليقظة وكسبهم فيها، وكلمة «ثم» تقتضى تأخير البعث عنها فلماذا عدل الزخشرى إلى ما عدل اليه، وقال بعض المحققين: إن قوله سبحانه: (ويعلم) الخ إشارة إلى ما كسب في النهار السابق على ذلك الليل والواللحال ولا دلالة فيه على الايقاظ. من هذا التوفي وأن الايقاظ متأخر عن التوفي وأن قولنا: يفعل ذلك التوفي لتقضى مدة الحياة المقدره كلام منتظم غاية الانتظام، ولا يخفى أن فيه تكلفا أيضا مع أن الواو الحال لا تدخل على المضارع إلا شذوذا أو ضرورة في المشهور. ووجه سنان التراخي المفاد بتم بأن حقيقة الامانة في الليل تتحقق في أوله والايقاظ متراخ عنه وإن لم يتراخ عن جملة ■

واعترض بانه حينئذ لا وجه لتوسيط «ويعلم» الخ بينهما وفيه نظر ولم بما ذكرنا ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ﴾ سبحانه لا إلى غيره أصلا ﴿مَرْجِعُكُمْ﴾ أى رجوعكم ومصيركم بالموت ﴿ثُمَّ يُبْثِّغُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۖ﴾ بالمجازاة

بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا ■

(وهو القاهر فوق عباده) فلا يعجزه أحد منهم ولا يحول بينه سبحانه وبين ما يريد فيهم ، و«فوق» نصب على الظرفية حال أو خبر بعد خبر . وقد تقدم الكلام مبسوطا فيما للعلماء في هذه الآية (ويرسل عليكم حفظة) من الملائكة وهم الكرام الكاتبون المذكورون في قوله تعالى : «وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين» أو المعقبات المذكورة في قوله سبحانه : «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» ، وقيل : المراد ما يشمل الصنفين ، ويقدر المحفوظ الأعمال والأنفس والأعم . وعن قتادة يحفظون العمل والرزق والأجل ■ والذي ذهب إليه أكثر المفسرين المعنى الأول في الحفظة . وهم عند بعض يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها كما يشعر بذلك ■ ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» وجاء في الأثر تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك «وما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» وقال آخرون : لا يكتبون المباحات إذ لا يترتب عليها شيء ■

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مع كل إنسان ملكين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره فاذا تكلم الإنسان بحسنة كتبها عن يمينه وإذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار : لتنتظره لعله يتوب منها فإن لم يتوب كتب عليه والمشهور أنهم على الكتفين ، وقيل : على الذقن ، وقيل : في الفم يمينه ويساره . واللازم الإيمان بهما دون تعيين محلها والبحث عن كيفية كتابتهما ، وظواهر الآيات تدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال كقوله تعالى : (ما يلفظ من قول) الخ ، وقوله سبحانه : (يعلمون ما تفعلون) وأما على صفات القلوب كالايمان والكفر مثلا فليس في الظواهر ما يدل على اطلاعهم عليها ، والأخبار بعضها يدل على الاطلاع كخبر ■ إذا هم العبد بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة ، فإن ألهم من أعمال القلب كالايمان والكفر ، وبعضها يدل على عدم الاطلاع كخبر ■ إذا كان يوم القيامة يجاء بالأعمال في صحف محكمة فيقول الله تعالى اقبلوا هذا وردوا هذا فنقول الملائكة وعزتك ما كتبنا إلا ما عمل فيقول سبحانه : ان عمله كان لغيري وإلى لأقبل اليوم إلا ما كان لوجهي» وفي رواية مرسله لابن المبارك «إن الملائكة يرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالى فيستكثرونه ويركونه حتى يبلغوا به حيث شاء الله تعالى من سلطانه فيوحى الله تعالى اليهم إنكم حفظة عمل عبدى وأنا رقيب على ما في نفسه إن عبدى هذا لم يخلص في عمله فاجعلوه في سجين» الحديث . والقائل بأنهم لا يكتبون إلا الأعمال الظاهرة يقول : معنى - كتبت - في حديث ألهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا كتبت في صحف الملائكة ■ والقائل بأنهم يكتبون الأعمال القلبية يقول باستثناء الرياء فيكتبون العمل دونه ويخفيه الله تعالى عنهم ليبطل سبحانه به عمل المرأى بعد كتابته إما في الآخرة أو في الدنيا زيادة في تنكيله وتفضيع حاله ، ولعل هذا كما يفعل به يوم القيامة من رده إلى النار بعد تقيده من الجنة ■

فقد روى أبو نعيم . والبيهقي . وابن عساكر . وابن النجار أنه يؤمر بناس يوم القيامة إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة ما رجع الأولون والآخرون بمثلها فيقولون : ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أرينا من ثوابك وما أعددت فيها لأولياك كان أهون علينا قال : ذلك أردت بكم يا أشقياء

كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ما تعطون من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجلتكم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركو إلى فالיום أذيقكم العذاب مع ما حرمتهم من الثواب . والسكل عندى محتمل ولا قطع فتدبر .

واختلفوا في أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملائكة الليل غير ملائكة النهار دائما إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتى ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لاغيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذى يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف في مقرهم بعد موت المكلف فقيل : يرجعون مطلقا إلى معابدهم في السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن كاتب الحسنات لا ينحصر في واحد لحديث رأيت كذا وكذا يبتدرونها أيهم يكتبها أول ، والحكمة في هؤلاء الحفظة أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الأشهاد كان ذلك أزر له عن تعاطي المعاصي والقبائح وأن العبد إذا وثق بالطرف سيده واعتمد على ستره وعفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المطلعين عليه ، وقول الامام : يحتمل أن تكون الفائدة في الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فانه يمكن ليس بشئ كما لا يخفى ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذى يقبر ، وعطفه كما زعم أبو البقاء على «يتوفاكم» وما بعده من الافعال المضارعة ليس بشئ كاحتمال جعله حالا من الضمير في (القاهر) أو في الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا اليه آنفا لا تدخل على المضارع ، وتقدير المبتدأ لا يخرج عن الشذوذ على الصحيح ، «وعليكم» متعاقب يرسل لما فيه من معنى الاستيلاء ، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بحذف وقع حالا من حفظة إذ لو تأخر لكان صفة أى كائنين عليكم .

وقيل : متعاقب بحفظة وهو جمع حافظ ككتابة وكاتب ، «وحق» في قوله تعالى ﴿حَقُّ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ﴾ هى التى يبتدأ بها الكلام وهى مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها كانه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباده (توفته رسلنا) الآخرون المفوض اليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة ، والمراد بالرسول على ما أخرجه ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذى يل ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والا كثرون على أن المباشرة ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واستناد الفعل الى المباشر والمعاون معاجاز كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وقد جاء استناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشر وإلى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الأمر الحقيقى . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله أسرارهم قال : ان المتوفى تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيره وذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غريب أن المراد بالرسول هنا الحفظة فيكون المعنى يرسلهم للحفظ في الحياة والتوفى عند مجئ المات . وقرأ حمزة «توفاه» بالف مالة . وقرأ في الشواذ «توفاه» (وَمَ) أى الرسل (لَا يَفْرُطُونَ ٦١) بالتوازي والتأخير . وقرأ الأعرج «يفرطون» بالتخفيف من الإفراط . وهو مجاوزة الحد وتكون بالزيادة والنقصان أى لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجملة حال من (رسلنا) وقيل : مستأنفة سبقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به (ثُمَّ رُدُّوا) عطف على «توفاه» والضمير - كما قيل - لكل المدلول عليه باحد وهو السرفى مجيئه بطريق الالتفات ، والافراد أولا والجمع آخر لوقوع التوفى على الانفراد والرد على الاجتماع .

وذهب بعض المحققين أن فيه التفاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لأنهم ماخرجوا من قبضة حكمه سبحانه طرفة عين . ونقل الامام القول بعود الضمير على الرسل أى أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والاول هو الذى عليه غالب المفسرين . والمراد «ثم ردوا» بعد البعث والحشر أو من البرزخ (إِلَى اللَّهِ) أى الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال (مَوْلَاهُمْ) أى مالكمهم الذى يلى أمورهم على الاطلاق ولا ينافى ذلك قوله تعالى : (وان الكافرين

لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر (الْحَقُّ) أى العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد .

وذكر حجة الاسلام قدس سره ان الحق مقابل الباطل وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه باطل من وجه ، فالمتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره حق من وجه باطل من وجه ، فمن حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ومن جهة غيره مستفيد للوجود فهو حق من الوجه الذى يلى مفيد الوجود . فمعنى الحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يؤخذ كل حقيقة وليس ذلك إلا الله تعالى ، وهذا هو مراد القائل إن الحق هو الثابت الباقي الذى لا فناء له ، وفى التفسير الكبير أن لفظ المولى والولى مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب ويطلق المولى أيضا على المعنى وذلك كالشعر بأنه جل شأنه أعظمهم من العذاب وهو المراد من قوله سبحانه (سبقت رحمتى غضبى) وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال عز اسمه : (مولاهم الحق) والمعنى أنهم كانوا فى الدنيا تحت تصرفات المولى الباطلة وهى النفس والشهوة . والغضب كما قال سبحانه : (أفرأيت من اتخذ الهه هواه) فلما مات الانسان تخاص من تصرفات المولى الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى الحق انتهى . وهو كما ترى .

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لتعالیه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بكونه منقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت

فنصيب البدن فتبقى الحياة نصيب الروح ولما قال سبحانه: (ردوا) وثبت أن المردود هو الروح ثبت أن الإنسان ليس إلهي وهو المطلوب ، وكذا تشعر بكون الروح موجودة قبل التعلق بالبدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو كانت موجودة كذلك، ونظيره قوله سبحانه: (ارجعني إلى ربك) وقوله تعالى (ثم إليه مرجعكم) ولا يخفى ما في ذلك فتدبر . وقرئ: (الحق) بالنصب على المدح ■

وجوز أن يكون على أنه صفة للفعول المطلق أى الرد الحق فلا يكون حينئذ المراد به الله عز وجل والاول أظهر ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ يومئذ صورة ومعنى لا غيره بوجه من الوجوه . واستدل بذلك على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت البطيخ على الله تعالى حكم وهو أخذ الثواب وهو يناق ما دلت عليه الآية من الحصر ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٢﴾ يحاسب جميع الخلاق بنفسه في أسرع زمان وأقصره، ويلزم هذا أن لا يشغله حساب عن حساب ولا شأن عن شأن . وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكل في مقدار حلب شاة . وفي بعض الاخبار في مقدار نصف يوم . وذهب بعضهم إلى أنه تعالى لا يحاسب الخلق بنفسه بل يأمر سبحانه الملائكة عليهم السلام فيحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد . وذهب آخرون إلى أنه عز وجل إنما يحاسب المؤمنين بنفسه وأما الكفار فتحاسبهم الملائكة لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفتهم: (ولا يكلمهم) وأجاب الأولون عن هذا بأن المراد أنه تعالى لا يكلمهم بما ينفعهم فان ظواهر الآيات ومنها ما تقدم في هذه السورة من قوله تعالى: (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقوله سبحانه (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) تدل على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم، ثم إن كيفية ذلك الحساب مما لا تحيط بتفصيلها عقول البشر عن طريق التفكير أصلا وليس لنا إلا الايمان به مع تفويض الكيفية وتفصيلها إلى عالم الغيب والشهادة . وادعى الفلاسفة أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة وأنه يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في ذلك وحينئذ يقال إن الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فتكون الأيدي والأرجل شاهدة على الإنسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان ذلك الصدور جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الآثار في جواهر النفس . وأما الحساب فالمقصود منه استعمال ما بقي من الدخل والخرج ، ولما كان لكل ذرة من الأعمال أثر حسن أو قبيح حسب حسن العمل وقبحه ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا للبعض وبعد حصول المعارضة يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الذميمة فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك وهو إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه فيقطع فيه تعلق النفس من البدن فغير عن هذه الحالة بسرعة الحساب، وزعم من نقل هذا عنهم أنه من تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ■ وأنا أقول :

راحت مشرقة ورحلت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيُكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ أى قل لهم تقريراً بانحطاط شركائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شدائدهما وأهوالهما التى تبتل الحواس وتدهش العقول. والعرب - كما قال الزجاج - تقول لليوم الذى يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون: يوم ذو كواكب أى أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل فى ظلمته، وأنشد:

بنى أسد هل تعدون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

ومن الأمثال القديمة - رأى الكواكب ظهراً - أى أظلم عليه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر النجم نهراً، ومن ذلك قول طرفة:

ان تنـوله فقد تمنعه وتريه النجم يجرى بالظهر

وقيل: المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر، وقيل: ظلمة البر بالخسف فيه وظلمة البحر بالغرق فيه. والظلمات على الأول - كما قيل - استعارة وعلى الأخيرين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الخسف والغرق والكلام فى الكناية معلوم. ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل. والغيم. والبحر. والتميه. والخوف. وقرأ يعقوب. وسهل (ينجيكم) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد. وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَهُ﴾ فى موضع الحال من مفعول (ينجيكم) كما قال أبو البقاء، والضمير لمن أى من ينجيكم منها حال كونكم داعين له. وجوز أن يكون حالا من فاعله أى من ينجيكم منها حال كونه مدعوا من جهةكم ﴿تَضُرُّمَ وَخُفْيَةً﴾ أى اعلانا وإسراراً كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والحسن فنصبهما على المصدرية. وقيل: بنزع الخافض، والاعلان والاسرار يحتمل أن يراد بهما ما باللسان، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب، وجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) أى معلنين ومسررين.

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الحاء وهواجة فيه كالأسوة والاسوة، وقوله سبحانه: ﴿لَنْ أُنْجِيَنَّاهُ﴾ فى محل نصب على المفعولية لقول مقدر وقع حالا من فاعل تدعون أيضاً أى قائلين: لَنْ أُنْجِيَنَّاهُ، والكوفيون يحكون بما يدل على معنى القول كتدعون من غير تقدير والصحيح التقدير، وقيل: إن الجملة القسمية تفسر للدعاء فلا محل لها. وقرأ أهل الكوفة (أُنْجَانَا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم فى حالة الدعاء غير أن عاصم قرأ بالتفخيم والباقون بالإمالة، وقوله سبحانه: ﴿مَنْ هَذِهِ﴾ إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات ﴿لَنْكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ٦٣﴾ أى الراسخين فى الشكر المداومين عليه لأجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التى هذه من جملتها ﴿قُلْ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ نَهَا وَمَنْ كُلُّ كَرْبٍ﴾ أى غم يأخذ بالنفس. والمراد به إما ما يعم ما تقدم والتعميم بعد التخصيص كثير أو ما يعمى المرء من العوارض النفسية التى لا تنتهى كالأعراض والاسقام، وأمره ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم للايدان بظهوره وتعيينه أو الالهانة لهم مع بناء قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ٦٤﴾ عليه أى الله تعالى وحده ينجيكم بما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعم الجليلة تعودون إلى الشرك فى عبادته سبحانه ولا توفون بالعهد. ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذى هو الظاهر المناسب لو عدلهم السابق المشار إليه بقوله تعالى: «لَنْكُونَنَّ»

من الشاكرين . للتنبيه على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبد راساً إذ التوحيد ملاك الأمر وأساس العبادة . وقيل : لعل المقصود التوبيخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجهم إلا الله تعالى كما أفاده تقديم المسند إليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الإشراف في موقعه، وكلمة - ثم - ليس للتراخي الزماني بل لكمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم، ولم يذكر متعلق الشرك لتنزيله منزلة اللازم تنبيهها على استبعاد الشرك في نفسه .

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر (ينجيكم) بالتشديد والباقرن بالتخفيف .
 ﴿ قُلْ يَا مُحَمَّدُ هَؤُلَاءِ الْكُفَّارُ ﴾ (هُوَ الْقَادِرُ) لا غيره سبحانه (عَلَى أَنْ يَمُوتَ) أى يرسل (عَلَيْكُمْ) متعلق بيموت . وتقديمه على المفعول الصريح وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمصارعة إلى بيان كون المبعوث بما يضرهم ولتهويل أمر المؤخر، والكلام استئناف . سوق لبيان أنه تعالى هو القادر على القائه في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجى لهم منها، وفيه وعيد ضمنى بالعذاب لأشراكهم المذكور، والتنوين للتفخيم أى عذاباً عظيماً (مِنْ فَوْقَكُمْ) أى من جهة العلو كالصيحة . والحجارة . والريح . وإرسال السماء (أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ) أى من جهة السفلى كالرجفة . والخسف . والاغراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : من فوقكم أى من قبل أمرائكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أى من قبل سفلكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الأول بأئمة السوء والثاني بخدم السوء والمتبادر ما قدمنا وهو المروى عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق بيموت أيضاً، ويجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة لعذاب . وأول منع الخلو دون الجمع فلا يمنع لما كان من الجهتين معاً كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام .
 ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ ﴾ أى يخلط أمركم عليكم ففى الكلام مقدر، وخالط أمرهم عليهم يجعلهم مختلفي الأهواء . وقيل : المراد اختلاط الناس فى القتال بعضهم ببعض فلا تقدير ، وعليه قول السلى :
 وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبت نفضت لها يدي

وقرى . (يلبسكم) بضم الياء وهو عطف على « يبعث » وقوله تعالى : ﴿ شَيْعًا ﴾ جمع شيعه كسدره وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على أمر نصب على الحال . وقيل : إنه مصدر منصوب بلبسكم من غير لفظه . وجوز على هذا أن يكون حالا أيضاً أى مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ عطف على « يبعث » كما نقل عن السمين، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرى . (نذيق) بنون العظمة على طريق الالتفات لتهويل الأمر والمبالغة فى التحذير . والبعض الأول على . ما قيل . الكفار والثاني المؤمنون ففيه حينئذ وعد ووعيد ، وقيل : فلا البعضين من الكفار أى نذيق كلا بأس الآخر ، وقيل البعضان من المؤمنين فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال فى قوله سبحانه : (عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم) هذا للبشر كين وفى قوله تعالى : (أَوْ يَلْبِسَكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقُ) الخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للنظم الكريم . ولعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الأول . وأخرج ابن جرير عنه أيضاً أنه قال : « لما نزلت هذه

الآية قام النبي ﷺ فتوضأ فسأل ربه عز وجل أو لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يابس أمته شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعضهم كما أذاق بنى إسرائيل فمبط اليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال يا محمد إناك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم بسنة أصابهم فانهما عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الأقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء عليهم السلام وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إن ربي زوى لى الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكزبين الأحرر والايض وإن أمتى سيباغ ملكها ما زوى لى منها وإنى سألت ربي لأمتى أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطاها وسألته أن لا يسلط عليهم عدوا من غيرهم فأعطاها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها وقال يا محمد إنى إذا قضيت قضاء لم يرد إنى أعطيتك لأنك أن لا أهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدوا من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أقطارها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضها وبعضهم هو يسي بعضها الحديث ■

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبي بصرة الغفارى عن النبي ﷺ قال : ■ سألت ربي أربعاً فأعطاى ثلاثاً ومنعنى واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتى على ضلالة فأعطاها وسألت الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطاها وسألت الله تعالى أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلكت الأمم فأعطاها وسألت الله تعالى أن لا يلبسهم شيئاً ويذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها » والأخبار فى هذا المعنى كثيرة . وفى بعضها دلالة على عد اللبس والاذاقة أمراً واحداً وفى بعضها دلالة على عد ذلك أمرين ، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق فى العطف ، وأيد بعضهم العطف على يلبس لاعلى (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض ما روى عن الحسن من عدم وقوع الأولين فى هذه الآمة ما أخرجه أحمد . والترمذي من حديث سعد بن أبى وقاص رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال فى هذه الآية . « أما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد ، وكذا ما أخرج الأول فى مسنده من طريق أبى العالية عن ابن كعب أنه قال فى الآية : هن أربع وظن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لاعلى وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح فى هذا فافهم ■

(انظر كيف نصرف الآيات) أى نحولها من نوع إلى آخر من أنواع الكلام تقريراً للمعنى وتقريباً إلى الفهم أو نصرفها بالوعد والوعيد (كَلَّمَهُمْ فَقَهْوَنَ ٦٥) أى كى يعلموا جليلة الأمر فيرجعوا عما هم عليه من المكابرة والعناد واستدل بعض أهل السنة بالآية على أن الله تعالى خالق للخير والشر . وقال بعض الحشوية والمقلدة : إنها من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال لما أن فى ذلك فتح باب التفرق والاختلاف المذموم بحكم الآية وإيس بشىء كما لا يخفى (وَكَذَّبَ بِهِ) أى القرآن كما قال الأزهري وروى ذلك عن الحسن . وقيل : الضمير لتصرف الآيات ، واختاره الجبائى . والبلخى . وقيل : هو للعذاب واختاره غالب المفسرين (قَوْمَكَ) أى قریش ، وقيل : هم وسائر العرب ، وأياما كان فالمراد المعاندون منهم ، قيل :

ولعل ابراهيم بهذا العنوان للايدان بكال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عايبه الصلاة والسلام مما يقضى بغاية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً ■

﴿ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ أى الكتاب الصادق فى كل ما نطق به لاريب فيه أو المتحقق الدلالة أو الواقع لاحالة. والواو حالية والجملة بعدها فى موضع الحال من الضمير المجرور، وقيل: الواو استثنائية (١) وبعدها مستأنفة.

وأما كان فقيه دلالة على عظم جنايتهم ونهاية قبحها ﴿ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦ ﴾ أى هو كل فوض أمرهم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيكم بها إنما أنا منذر ولم آل جهداً فى الانذار والله سبحانه هو المجازى قاله الحسن ■ وقال الزجاج: المراد انى لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب وفى معناه ما نقل عن الجبائى والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما منسوخة بآية القتال ولا بعد فى ذلك على المعنى الثانى ■

﴿ لَكُلُّ نَبَأٍ ﴾ أى لكل شىء ينبأ به من الأنباء التى من جملتها عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التى من جملتها خبر مجيئه ﴿ مُسْتَقَرٌّ ﴾ أى وقت استقرار ووقوع البتة أو وقت استقراره بوقوع مدلوله وليس مصدرًا ميميًا ■ ﴿ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧ ﴾ أى حال نبشكم فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيهما معاً، وسوف للتأكيد ■

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى مَآيَاتِنَا ﴾ بالتكذيب والاستهزاء بها والطعن فيها كما هو دأب قريش وديدنهم فى أنديتهم وهم المراد بالموصول. وعن مجاهد أهل الكتاب فان ديدنهم ذلك أيضاً ■ ولذا انى اذا الدالة على التحقيق، وهذا بخلاف النسيان الآتى. وأصل الخوض من خاض القوم فى الحديث وتخاضوا إذا تفاوضوا فيه، وقال الطبرسى: الخوض التخليط فى المفاوضة على سبيل العبث واللعب وترك التفهم والتبيين، وقال بعض المحققين: أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض فى الأمور، وأكثر ما ورد فى القرآن للذم ﴿ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ ﴾ أى اتركهم ولا تجالسهم ﴿ حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثٍ ﴾ أى كلام (غيره) أى غير آياتنا. والتذكير باعتبار كونها حديثاً فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثية، وقيل: باعتبار كونها قرآناً، والمراد بالخوض هنا التفاوض لا بقيد التكذيب والاستهزاء. وادعى بعضهم أن المعنى حتى يشتغلوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للشاكلة، واستظهر عود الضمير إلى الخوض. واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القعود مع الخائض كلما خاض. ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من قرىب الحكم على مأخذ الاشتقاق ■

واستدلال بعض الحشوية بها على النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته زاعماً أن ذلك خوض فى آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت اليه ﴿ وَإِنَّمَا يُفْسِدُكَ الشَّيْطَانُ ﴾ بأن يشغلك فتفسى الأمر بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداء أو بقاء، وهذا على سبيل الفرض إذ لم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال رسول الله ﷺ، ولذا عبر بأن الشرطية المزیدة ما بعدها ■

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبل لسيد الخاطبين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره، وقيل: لغيره ابتداءً أى إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع، والمشهور عن الرافضة اختيار أن النبي ﷺ

منزه عن النسيان لقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) وان غيرهم ذهب إلى جوازه . وعلى نسبة الأول إليهم نص صاحب الاحكام . والجبائي . وغيرهما . وقال الأخير : إن الآية دليل على بطلان قولهم ذلك . والذي وقعت عليه في معتبرات كتبهم أنهم لا يجوزون النسيان ، وكذا السهو على النبي ﷺ وكذا على سائر الأنبياء عليهم السلام فيما يؤديه عن الله تعالى من القرآن والوحي . وأما ما سوى ذلك فيجوزون عليه عليه الصلاة والسلام أن ينساه ما لم يؤدي إلى إخلال بالدين .

وأنا أرى أن محل الخلاف النسيان الذي لا يكون مذموم . اشتغال السر بالوساوس والخطرات الشيطانية فان ذلك مما لا يرتاب مؤمن في استحالته على رسول الله ﷺ ، وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ في أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به ، ثم قال لا كثرون : يشترط تنبيهه عليه الصلاة والسلام على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير . وجوز طائفة تأخيره مدة حياته ﷺ واختاره امام الحرمين ، ومنعت ذلك طائفة من العلماء في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه ﷺ في الأقوال البلاغية ، وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك . واليه مال الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني ، وصحح النووي الأول فان ذلك لا ينافي النبوة ، وإذالم يقر عابه لم يحصل منه فساد ولا ينافي الأمر بالاتباع بل يحصل منه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرر الأحكام .

وذكر القاضي أنهم اختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ في الأمور التي لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه فجوزه الجمهور . وأما السهو في الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمدته ، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم إذ لا فساد فيه ، ثم قال : والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من قال : يمتنع ذلك على الأنبياء عليهم السلام في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلاف في خبر لا عمدا ولا سهوا لا في صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب . وحسبك في ذلك أن سيره ﷺ وعلامه وأفعاله مجموعة يعتنى بها على مر الزمان ويتناولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف يوم في كلمة ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر إلى غير ذلك . وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع . وسيأتي إن شاء الله تعالى تمة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآية .

وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين ونسى بمعنى أنسى ، وقال ابن عطية : نسي أبلغ من أنسى والنون في القراءتين مشددة وهي نون التوكيد ، والمشهور أنها لازمة في الفعل الواقع بعد أن الشرطية المصحوبة بما الزائدة ، وقيل : لا يلزم فيه ذلك . وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسي حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

(فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى) أى بعد تذكر الأمر بالأعراض كما عليه جمهور المفسرين . وقال

أبو مسلم : المعنى بعد أن تذكرهم بدعائك إياهم إلى الدين ونهيك لهم عن الخوض في الآيات وإيس بشئ. ■
 وجوز الزمخشري أن تكون «الذكرى» بمعنى تذكر الله تعالى إياه وأن المعنى وإن كان الشيطان ينسبك قبل
 النهي قببح مجالسة المستهزئين لأنها بما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك قببحها ونهيكك عليه، ولا يخفى
 أنه وجه بعيد مبني على قاعدة القبح والحسن التي هدمتها معاول أفكار العلماء الراسخين ، ثم إننا لا نسلم أن
 مجالسة المستهزئين بما ينكره العقول مطلقا ، وذكر ابن المنير أن اللاتق على ما قال - وإن أنساك - دون «وإما
 ينسبك» على أن أنسا الشيطان إن صح فعن السمعى أيسر، وليس «هذا أول خوض من الزمخشري في تأويل
 الآيات بل ذلك دأبه» (مع القوم الظالمين ٦٨) أي معهم فوضع المظهر موضع المضمرة نعيما عليهم أنهم بذلك الخوض
 ظالمون واضعون للكذب والاستهزاء ووضع التصديق والتعظيم راسخون في ذلك ، وفي الآية - كما قال
 غير واحد - إيدان بعدم تكليف الناس ، وهذه من المسائل المتنازع فيها بينهم وعنونوها بمسئلة تكليف الغافل
 وعدوا منه الناسي وللشعرى فيها قولان وصوب عدم التكليف لعدم الفائدة فيه أصلا بخلاف التكليف بالمحالة
 ونقل ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء القول بصحة تكليفه على معنى ثبوت الفعل بالذمة ، وعن
 المتكلمين المنع إذ لا يتصور ذلك عندهم ■ وقد يظن أن الشافعي لنصه على تكليف السكران يرى تكليف
 الغافل وهو من بعض الظان فانه إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب
 عليه الحد بخلاف الغافل - وأورد على القول بالامتناع أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر
 وذلك لأن الامر بمعرفته سبحانه وارد فلا جائز أن يكون وارادا بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل
 فيكون واردا قبله فيستحيل الاطلاق على هذا الامر لان معرفة أمره تعالى بدون معرفته سبحانه مستحيل فقد
 ظم معرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف ■

وأجيب : بأن المعرفة الاجمالية كافية في انتفاء الغفلة والمكاف به هو المعرفة التفصيلية أو بان شرط
 التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامثال لا بان يصدق بتكليفه
 والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به وصاحب المنهاج تبعاً لصاحب
 الحاصل أجاب بأن التكليف بمعرفة الله تعالى خارج عن القاعدة بالاجماع، وتام البحث يطلب من كتب الأصول
 ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ قال أبو جعفر عليه الرحمة: لما نزلت «فلا تقعد بعد الذكرى» الخ قال المسلمون
 لئن كنا نقوم كلما استهزأ المشركون بالقرآن لم نستطع أن نجلس في المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت:
 أي وما يلزم الذين يتقون قبائح أعمال الخائضين وأحوالهم ■

﴿مَنْ حَسَابُهُمْ﴾ أي مما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿مَنْ شَيْءٌ﴾ أي شيء ما على
 أن من زائدة للاستغراق و«شئ» في محل الرفع مبتدأ وماتيمية أو اسم لها وهي حجازية و«من حسابهم» كما قال
 أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا - وليست (من) بمعنى الاجل خلافا لمن تكلفه
 و«على الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبرا للبتدأ ولما الحجازية على رأى من لا يجيز أعمالها في
 الخبر المقدم مطلقا أو منصوب وقع خبرا لما على رأى من يجوز أعمالها في الخبر المقدم عند كونه ظرفا أو حرف جر ■

(وَلَكِنْ ذَكْرَى) استدراك من النفي السابق أى ولكن عليهم أن يذكروهم ويمنعوهما عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكرامة والذكور، وعمل «ذكرى» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أى عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أى ولكن عليهم ذكرى، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر فى الأول نذكرهم ذكرى بنون العظمة، وفى الثانى هذه ذكرى، وإلى ذلك يشير كلام البلخى، ولم يجوز الزمخشري عطفه على محل «من شئ» لأن من حسابه ياباه إذ يصير المعنى «ولكن ذكرى» من حسابه وهو كما ترى •

واعترض بأنه لا يلزم من العطف على مقيد اعتبار ذلك القيد فى المعطوف، والعلامة الثانى يقول: إنه إذا عطف مفرد على مفرد لاسيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة فى المعطوف عليه السابقة فى الذكر عليه معتبرة فى المعطوف البتة بحكم الاستعمال تقول: ماجاء فى يوم الجمعة أو فى الدار أو راكباً أو من هؤلاء القوم رجل ولكن امرأة فيلزم بحجى المرأة فى يوم الجمعة وفى الدار وبصفة الركوب وتكون من القوم البتة ولم يحجى الاستعمال بخلافه ولا يفهم من الكلام سواه بخلاف ما جاء فى رجل من العرب ولكن امرأة فإنه لا يبعد كون المرأة من غير العرب، قالوا: والسرفيه أن تقدم القيود يدل على أنها أمر مسلم مفروغ عنه وأنها قيد للعامل منسحب على جميع معمولاته وإن هذه القاعدة مخصوصة بالمفرد لذلك، وأما فى الجمل فالقيد إن جعل جزءاً من المعطوف عليه وإن سبق لم يشاركه فيه المعطوف كما فى قوله تعالى: (إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) على ما فى شرح المفتاح، وهذا إذا لم تقم القرينة على خلافه كما فى قولك: جاءنى من تميم رجل وامرأة من قريش •

وتخصيص هذه القاعدة بتقدم القيد وإدعاء أطرافها كاذكره بعض المحققين بما يقتضيه الذوق، ومنهم من عمها كما قال الحلبي: إن أهل اللسان والأصوليين يقولون: إن العطف للتشريك فى الظاهر. فإذا كان فى المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد إلا أن تجبى قرينة صارفة فيحال الأمر عليها فإذا قلت: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً فالظاهر اشتراك زيد وعمرو فى الضرب مقيداً بيوم الجمعة. وإذا قلت: وعمراً يوم السبت لم يشاركه فى قيده. والآية من القبيل الأول. فالظاهر مشاركته فى قيده ويكفى فى المنع. وبحث فيه السفاقي. وغيره فتدبر •

ومن منع العطف على محل «من شئ» لما تقدم منع العطف على «شئ» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الإثبات لأنها إذا عملت كانت فى قوة المذكورة المازيدة وهى لا تزداد فى الإثبات فى غير الظروف أو مطلقاً عند الجمهور (لعلهم يتقون ٦٩) أى يجتنبون الخوض حياءً أو كراهة لمساكنهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أى الذين يذكرون المتقون الخائضين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأتوا بترك ما وجب عليهم من النهى عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك. وهذه الآية - كما أخرج النحاس عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وأبو الشيخ عن السدى. وابن جبير - منسوخة بقوله تعالى النازل فى المدينة (وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ واليه ذهب البلخى. والجبائى. وفى الطود الراسخ فى المنسوخ، الناسخ أنه لا نسخ (٢٤ - ج - ٧ - تفسير روح المعانى)

عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه : (وما على الذين) الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فافهم •

﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ﴾ الذي فرض عليهم وظفوه وأمروا بأقامة واجبه وهو الاسلام ﴿لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ حيث سخرا به واستهزأوا ، وجوز أن يكون المعنى اتخذوا الدين الواجب شيئاً من جنس اللعب واللهو كعبادة الأصنام وتحريم البحائر والسوائب ونحو ذلك أو اتخذوا ما يتدينون به ويتجملونه بمنزلة الدين لأهل الأديان شيئاً من اللعب واللهو . وحاصله أنهم اتخذوا اللعب واللهو ديناً ، وقيل : المراد بالدين العيد الذي يعاد إليه كل حين معهود بالوجه الذي شرعه الله تعالى كعيد المسلمين أو بالوجه الذي لم يشرع من اللعب واللهو كاعباد الكفرة لأن أصل معنى الدين العادة والعيد معتاد كل عام • ونسب ذلك لابن عباس رضي الله تعالى عنهما • والمعنى على سائر الأقوال لا تبال بهؤلاء وامض لما أمرت به •

وأخرج ابن جرير . وغيره أن المعنى على التهديد كقوله تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيداً . وذرهم يأكلوا ويتمتعوا) • وقيل : المراد الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم . والآية عليه منسوخة بآية السيف ، وهو مروى عن قتادة ونصب (لعباً) على أنه مفعول ثان لاتخذوا وهو اختيار السفاقي • ويفهم من ظاهر كلام البعض أنه مفعول أول و«دينهم» ثان ، وفيه اخبار عن النكرة بالمعرفة . ويفهم من كلام الامام أنه مفعول لاجله واتخذ متعلواً فانه قال بعد سرد وجوه التفسير في الآية : والخامس وهو الأقرب أن المحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أن قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله تعالى عليها في سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله سبحانه : (وذر الذين اتخذوا) الخ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية اه • ولا يخفى أنه أبعد من العيوق فلا تغتر به وإن جل قائله ﴿وَعَرَّثَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أي خدعهم وأطمعهم بالباطل حتى أنكروا البعث وزعموا أن لا حياة بعدها واستهزأوا بآيات الله تعالى . وجعل بعضهم غر من الغر وهو ملء الفم أي أشبعهم لذاتها حتى نسوا الآخرة . وعليه قوله :

ولما التقينا بالعشية غرني بمعروفه حتى خرجت أفوق

﴿وَذَكَرْ بِهِ﴾ أي بالقرآن . وقد جاء مصرحاً به في قوله سبحانه : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضاً . وقيل : الضمير لحسابهم • وقيل : للدين . وقيل : إنه ضمير يفسره قوله سبحانه : ﴿أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فيكون بدلا منه واختاره أبو حيان . وعلى الأوجه الآخر هو مفعول لاجله أي لئلا تبسل أو مخافة أو كراهة أن تبسل . ومنهم من جعله مفعولاً به لذكر . ومعنى «تبسل» تحبس كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وأنشد له قول زهير :

وفارقك برهن لافسكاك له يوم الوداع وقلبي مبسل علقا

وفي رواية ابن حاتم عنه تسلم . وروى ذلك أيضاً عن الحسن . ومجاهد . والسدى واختاره الجبائي والفراء ، وفي رواية ابن جرير . وغيره تفضح . وقال الراغب : «تبسل» هنا بمعنى تحرم الثواب . وذكر غير واحد

أن الإيسال والبسل في الأصل المنع، ومنه أسد بسل لأن فريسته لا تقفل منه أو لأنه متمنع، وبالبسل الشجاع لا تمتناعه من قرنه، وجاء البسل بمعنى الحرام. وفرق الراغب بينهما بأن الحرام عام لما منع منه بحكم أو قهر والبسل الممنوع بالقهر، ويكون بسل بمعنى أجل. ونعم، واسم فعل بمعنى اكفف وتنكير (نفس) للعموم مثله في قوله تعالى: (علمت نفس ما أحضرت) أي لثلاث تحبس وترهن كل نفس في الهلاك أو في النار أو تسلم إلى ذلك أو تفضح أو تحرم الثواب بسبب عملها السوء أو ذكر بحبس أو حبس كل نفس بذلك، وحمل النكرة على العموم مع أنها في الإثبات لاقتضاء السياق له، وقيل: إنها هنا في النفي معنى، وفيما اختاره أبو حيان من التفخيم وزيادة التقرير ما لا يخفى *

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا﴾ أي النفس ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ إما استئناف للأخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهر بعض الحالية. ومن دون الله متعلق بمحذوف وقع حالا من «ولي»، وقيل: خبرا ليس، و(لها) حينئذ متعلق بمحذوف على البيان، ومن جعلها زائدة لم يعلقها بشيء، والمراد أنه لا يحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولا شفيع ﴿وَأِنْ تَعَدَّلْ﴾ أي إن تعدت تلك النفس ﴿كُلَّ عَدَلٍ﴾ أي كل فداء. و«كل» نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لا مفعول به، وقيل: أنه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك: هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية، والتقدير عدلا كل عدل، ورد بان كلا بهذا المعنى يازم التبعية والاضافة إلى مثل المتبوع نعمتا لا توكيدا كما في التسهيل ولا يجوز حذف وصفه.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ جواب الشرط، والفعل مسند إلى الجار والمجرور كسير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علمت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدَلٌ﴾ فانه فيه بمعنى المفدى به، وجوز كون الاسناد إلى ضميره مراد به الفدية على الاستخدام إلا أنه لا حاجة إليه مع صحة الاسناد إلى الجار والمجرور، وبذلك يستغنى أيضا عن القول بكونه راجعا إلى المعدول به المأخوذ من السياق وقيل: معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لا يقبل منها لأن التوبة هناك غير

مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿أُولَئِكَ﴾ أي المتخذون دينهم لعبا ولها المفترون بالحياة الدنيا ﴿الَّذِينَ أُبْسِلُوا﴾ أي حرموا الثواب وسلوا للعذاب أو بأحد المعاني الباقية للإيسال ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائفة. واسم الإشارة مبتدأ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعدها درجة المشار إليهم في سوء الحال، وخبره الموصول بعده، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الإيسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك.

وقوله سبحانه: ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ استئناف آخر مبين لكيفية الإيسال المذكور مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: ماذا لهم حين أبسلوا؟ فقيل: لهم شراب من حميم أي ماء حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويتقطع به أمعاؤهم ﴿وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بنار تشتعل بأبدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في القاموس. وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالا من ضمير (أبسلوا) وإن تكون خيرا لاسم

الإشارة ويكون «الذين» نعتاً له أو بدلاً منه. وأن تكون خبراً ثانياً. واختار كما يشير إليه كلامه أن تكون الإشارة إلى النفوس المدلول عليها بنفس وجعلت الجملة لبيان تبعة الإرسال. واختار كثير من المحققين ما أشرنا إليه وترتيب ما ذكر من العذابين على كفرهم مع أنهم معذبون بسائر معاصيهم أيضاً حسبما ينطق به قوله سبحانه (بما كسبوا) لأنه العمدة في أسباب العذاب والآم في باب التحذير أو أريد - كما قيل - : بكفرهم ما هو أعم منه ومن مستتبعاته من المعاصي .

(قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا) أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للذين : اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : (قُلْ) الخ . وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الأصنام وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أن عبد متجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على النفع والضرر ما لا يقدر على نفعنا إن عبدناه ولا على ضررنا إذا تركناه ، وأدنى مراتب المعبودية القدرة على ذلك . وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه : (وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا) عام لسيد المخاطبين ﷺ وغيره وليس مخصوصاً بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول . وفي الآية تغليب إذ لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ . والمعنى أيلق بنا معشر المسلمين ذلك . والاعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل يقال : رجع على عقبه إذا اتى راجعاً . ويكنى به - كما قيل - عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الاقبال ؛ وقيل : الرد على الأعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركاً أو غيره . والجمع هو على الأول . والتعبير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الأعقاب - كما قال شيخ الإسلام - لزيادة تقييده بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الإشارة إلى كون الشرك حالة قد تركت ونبتت وراء الظاهر . وإشارة «نرد» على نردلتو جيه الانكار إلى الارتداد ببرد الغير تصريحاً بمخالفة المضلين وقطعاً لاطماعتهم الفارغة وإيداناً بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليجتاح إلى نفيه وإنكاره (بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ) أي إلى التوحيد والإسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل . والطرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد التكبير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط . وإلا لسفى أن يقال : بعد إذ هدانا فإنه قيل : أنرد إلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا هادي سواه . وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر . ولا أن جملة نرد ، في موضع الحال من ضميره ندعوا أي ونحن نرد وجوزه أبو البقاء ■

وقوله سبحانه : (كَأَنَّهُ اسْتَمُوتَهُ الشَّيَاطِينُ) نعت لمصدر محذوف أي أنرد رداً مثل رد الذي استهوته الخ . وقدر الطبرسي ندعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء كما لا يخفى ، وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنرد على أعقابنا مشبهين بذلك . واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنرد في حال مشابهة كقولك : جاء زيد راكباً أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المجيء في حال الركوب . وأجاب عنه الطبرسي بأن الحال مؤكدة كقوله سبحانه : (ثم وليتم مدبرين) فلا يلزم ذلك ، ولا يخفى أنه في

حيز المنع والاستهواء استفعال من هوى في الارض يهوى إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طابت هويته وحرصت عليه أى كالذى ذهبت به مرده الجن في المهامه والقفار والكلام من المركب العقلي أو من التثقل حيث شبه فيه من خلص من الشرك ثم تكص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهمة وأضلته بعد ما كان على الجادة المستقيمة . وليس هذا مبنيًا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين . وادعى بعضهم أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال : هوى يهوى هويًا بفتح الهاء إذا سقط من أعلى إلى أسفل . والمقصود تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضع العالي إلى الوعدة السافلة العميقة لأنه في غاية الاضطراب والاضعف والدمشة . ونظير ذلك قوله تعالى : (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعد وإن قال الامام : إنه أولى من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهذا المعنى ، وجوز أبو البقاء في «الذى» أن يكون مفرداً أى كالرجل أو كالفريق الذى وأن يكون جنساً . والمراد الذين .

رأ حمزة (استمراه) بالف مماله مع التذكير (في الأرض) أى جنسها . والجار متعلق باستهوته أو بمحذوف وقع حالا من مفعوله أى كائنا في الأرض . وكذا قوله سبحانه : «حيران» حال منه أيضا على أنها بدل من الأولى أو حال ثانية عند من يميزها أو من «الذى» أو من المستكن في الطرف . وجوز أبو البقاء أن يكون الجار «الامن» حيران وهو ممنوع من الصرف ومؤنثه حيرى أى تأنها ضالعا عن الجادة لا يدري ما يصنع . «لَهُ» أى للاستهوى «أَصْحَابٌ» أرى رفقة «يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَى» أى الطريق المستقيم أطلق عليه مبالغة على حد زيد بدل - والجار الاول متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما وأصحاب مبتدأ ، والجملة إما في محل نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الطرف أو بدل من الحال التى قبلها . وإما لا محل لها على أنها مستأنفة ، وجملة «يدعونه» صفة لأصحاب . وقوله سبحانه : «اثْنًا» يقدر فيه قول على أنه بدل من «يدعونه» أو حال من فاعله . وقيل : محكى بالدعاء لأنه بمعنى القول . وهذا مبنى على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك والمشهور التقدير أى يقول اثْنًا . وفيه إشارة إلى أنهم مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وإن من يدعونه ليس بمن يعرف الطريق ليدعى إلى آتيانه وإنما يدرك سميت الداعى ومورد التعيق .

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير . وابن الانبارى عن أبي اسحق دييناه على أنه حال من الهدى أى واضحا «قُلْ» لهؤلاء الكفار «إِنَّ هُدَى اللَّهِ» الذى هدانا إليه وهو الاسلام «هُوَ الْهُدَى» أى وحده كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغى صرف . وتكرير الأمر للاعتناء بشأن المأمور به أو لأن ما سبق للزجر عن الشرك وهذا حث على الاسلام وهو توطئة لما بعده فان اختصاص الهدى بهداه تعالى عما يوجب امثال الاوامر بعده «وَأْمُرْنَا» عطف على «إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» داخل معه تحت القول ، واللام في قوله سبحانه : «لَنُسَلِّمَ» للتعليل ومفعول أمرنا الثانى محذوف أى أمرنا بالاخلاص لىكى ننقاد ونسلم «لَرْبِّ الْعَالَمِينَ» وقيل : هى بمعنى الباء أى وأمرنا بالاسلام . وتعقبه أبو حيان بأنه غريب لا تعرفه النحاة ، وقيل : زائدة أى أمرنا أن نسلم على حذف الباء ، وقال الخليل . وسيبويه . ومن

تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليلين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أى أمرنا للإسلام، وهو نظير - تسمع بالمعدي خير من أن ترام - ولا يخفى بعده ■

وذهب الكسائي - والفراء إلى أن اللام حرف مصدرى بمعنى أن يمد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل: وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيده وجوب الامتثال به ■

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أى الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيويوه . وجاعة . وجوز أن يعطف «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا . وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أى أمرنا بالآيمان وإقامة الصلاة . وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» السخ أى قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا ، وقيل: على «أنتما» ، وقيل: غير ذلك ■

وذكر الامام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكر للايذان بأن الكافر ما دام كافرا كان كالأغائب الاجنبي فخطوب بما خطوب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فخطوب بما يخاطب به الحاضرون ■

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝٧٢﴾ جملة مستأنفة موجبة للاعتدال بما أمر به سبحانه من الآهور الثلاثة، وتقديم المعمول لافادة الحصر مع رعاية الفواصل أى إليه سبحانه لا إلى غيره تحشرون يوم القيامة ■ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أى هذين الأمرين العظامين . وله له أريد بخاتمة ما فيها

أيضا، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتغالها على جميع الملويات والسفليات . وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خلق» أى قائما بالحق، ومعنى الآية حينئذ كما قيل كقوله تعالى: (وما خاتمتنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أى متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أى خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف . واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبر مقدم «قوله» مبتدأ «الحق» صفته، والمراد بالقول المعنى المصدرى أى القضاء الصواب الجارى على وفق الحكمة فلذا صح الاخبار عنه بظرف الزمان أى وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقية كائن حين يقول سبحانه لشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت كما قيل ■ ونفى السعد كونه للحصر لعدم مناسبته وجعل التقديم لكونه الاستعمال الشائع . وتعقب بأن المعروف الشائع تقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ نكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد . وقيل: «إن قوله الحق» مبتدأ وخبر «يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخله عليها والتقديم للاعتناء به من حيث أنه مدار الحقية، وترك ذكر المقول له للثقة بغاية ظهوره . والمراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا أو تمثيلا . والمعنى وأمره سبحانه المتعاق بكل شيء يريد خلقه من الأشياء حين تعلقه به لاقبله ولا بعده من أفراد الاحيان الحق أى المشهود له بالحقية، وقيل: إن الواو للطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله، والمراد به يوم الحشر أى وهو الذى أوجد السموات والأرض وما فيهما

وأوجد يوم الحشر والمعاد، وإما على الهاء في « اتقوه » فهو مفعول به مثله أيضا، والكلام على حذف مضاف أى اتقوا الله تعالى واتقوا هولاء ذلك اليوم وعقابه وفزعه. وإما متعاقب، حذف دل عليه « بالحق » أى يقوم بالحق يوم النخ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان. وقيل: إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخلق أى خلق السموات والأرض بعظمها حين قال كن فكان. والتعبير بصيغة الماضى احضار للامر البديع. وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف فى المعنى وهو تكلف. « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى وحين يقول لقوله الحق أى لقضائه كن فيكون. والمراد به حين يكون الأشياء ويحدثها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر. وقيل غير ذلك فتدبر. ﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ﴾ أى استقر الملك له فى ذلك اليوم صورة ومعنى بانقطاع العلائق المجازية الكائنة فى الدنيا المصححة للمالكية فى الجملة فلا يدعيه غيره بوجه. والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت فى الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته. وقد فصلت أحواله فى كتب السنة. وصاحبه إسرئيل عليه السلام على المشهور. وأخرج البزار. والحاكم عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا أن ملكين موثبين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان. وقرأ قتادة « فى الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التى تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أى كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ فى كل ما يفعله ﴿ الْخَبِيرُ ٧٣ ﴾ بجميع الأمور الخفية والجلية. والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذه

﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾. وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو. أعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب، أولاها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالعناية الأولى. وثانيها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد فى العالم الأول العقلى الذى هو روح العالم المسمى بألم الكتاب على وجه كل وهو القضاء السابق. وثالثها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلا تفصيلا علميا ظليا وجزئيا فى عالم النفس الكلية التى هى قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ. ورابعها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها فى النفوس الجزئية الفلسفية منطبعة فى أجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه. وذلك العالم هو الذى يعبر عنه بالسما الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهى الذى هو تفصيل قضائه سبحانه. وذكروا أن علم الله تعالى الذى هو العناية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضورا فالخزائن المشتتة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شىء زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه. وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء من يشاء هذا وقد يقال: حقق كثير من الراسخين فى العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة فى الأزل وهى فى ثبوتها غير مجعولة وإنما المجهول الصور الوجودية وهى لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلا كما يشير إليه قوله تعالى: (كل شىء هالك إلا وجهه) بناء على عود الضمير إلى الشىء. وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضورى وهى كالمرآيا لصورها الحادثة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلا مع عدمها فى نفسها ذهنا وخارجا، وقد بينوا انطواء العلم بها فى العلم بالذات بجميع اعتباراته التى منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال : إن المفاتيح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك الماهيات الازلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أزلا ولا يعلها علما حضوريا غير محتاج الى صورة ظلية لإلا هو جل وعلا، وهذا ظاهر لمن أخذت العناية بيده . (ويعلم ما في البر) أى بر النفوس من ألوان الشهوات ومراتبها (والبحر) أى بحر القلوب من لآلىء الحكم ومرجان العرفان . (وماتسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر فى مهيح النفس وخصم القاب (إلا يعلها) فى سائر أحوالها . (ولاحبة) من بذر الجلال والجمال (فى ظلمات الأرض) وهو عالم الطبائع والأشباح (ولارطب) من الإلهامات التى ترد على القلب باطف من غير انزعاج (ولا يابس) من الوسوس والخطرات التى تفزع منها النفس حين ترد عليها (الا فى كتاب مبين) وهو علمه سبحانه الجامع ، وبعضهم لم يؤول شيئا من المذكورات وفسر الكتاب بسماء الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى ماهيات الأشياء. وهى المسماة بالآعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ما أشرنا إليه أن تلك الآعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذى يتوفاكم بالليل) أى ينيمكم وقيل : يتوفاكم بطريق ارواحكم فى المملكات وسيرها فى رياض حضرات اللاهوت وقيل : يمكن أن يكون المعنوه الذى يضيق عليكم إلى حيث يكاد تهق ارواحكم فى ليل القهر وتجلي الجلال (ويعلم ما جرحتم) أى كسبتم (بالنهار) من الأعمال مطلقا، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها كالتطاعات وقيل : يحتمل أن يكون المعنى ويعلم ما كسبتموه بنهار التجلى الجمالى من الانس أو شوارد العرفان (ثم يبعثكم فيه) أى فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسبكم الحسنة والقيحة، وقيل الحسنة، وقيل فيما كسبتموه فى نهار التجلى، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقض أجل مسعى) أى معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) فى عين الجمع المطلق (فينبشكم بما كنتم تعملون) باظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيده المظاهر (والله من وراءهم محيط) ■

(ويرسل عليكم حفظة) وهى للقوى التى ينطبع فيها الخير والشر ويصير هيئة أو ملكة يظهر عند انسلاخ الروح ويتمثل بصور مناسبة أو القوى السماوية التى تنتقش فيها الصور الجزئية ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) قيل : هم نفس أولئك الحفظة وقد أودع الله تعالى فيهم القدرة على التوفى (ثم ردوا إلى الله) فى عين الجمع المطلق (مولاهم) أى ملكهم الذى يلى سائر أحوالهم إذ لا وجود لها إلا به (الحق) وكل ما سواه باطل . وذكر بعض أهل الإشارة أن هذه أرجى آية فى كتاب الله تعالى بناء على أن الله تعالى أخبر برجوع العبد إليه سبحانه وخروجه من سجن الدنيا وأيدى الكتابين واصفا نفسه له بأنه مولاه الحق المشعر بأن غيره سبحانه لا يعد مولى حقا، ولا شك أنه لا أعز للعبد من أن يكون مرده إلى مولاه (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) إذ ظهور الأعمال بالصور المناسبة آت مفارقة الروح للجسد . (قل من ينجيكم من ظلمات البر) وهى الغواشى النفسانية (والبحر) وهى حجب صفات القلب «تدعونه» إلى كشفها (تضرعا) فى نفوسكم (وخفية) فى أسراركم لئلا نجيتنا «من هذه» الغواشى والحجب «لنكونن من الشاكرين» نعمة الانجاء بالاستقامة والتمكين (قل الله ينجيكم منها) بأنوار تجليات صفاته ومن كل كرب سوى ذلك بأن

يمن عليكم بالفناء (ثم أتم) بعد علمكم بقدرته تعالى على ذلك (تشركون) به أنفسكم وأهواءكم فتعبدونها (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) بأن يجيبكم عن النظر في المملوكات أو بأن يقهركم باحتجابكم بالمعقولات والحجب الروحانية (أو من تحت أرجلكم) بأن لا يسهل عليكم القيام على باب الربوبية بنعت الخدمة وطلب الوصلة أو بأن يجيبكم بالحجب الطبيعية (أو يلبسكم شيئاً) فرقا مختلفة كل فرقة على دين قوة من القوى تقابل الفرقة الأخرى أو يجعل أنفسكم مختلفة العقائد كل فرقة على دين دجال (ويذيق بعضكم بأس بعض) بالمنازعات والمجادلات حسبما يقتضيه الاختلاف (لكل نبأ) أي ما ينبا عنه (مستقر) أي محل وقوع واستقرار (وسوف تعلمون) حين يكشف عنكم حجب أبدانكم (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) باظهار صفات نفوسهم واثبات العلم والقدرة لها (فاعرض عنهم) لأنهم محجوبون مشركون (وما على الذين يتقون) وهم المتجردون عن صفاتهم (من حسابهم) أي من حساب هؤلاء المحجوبين (من شيء ولكن ذكرى) أي فليذكروهم بالزجر والردع لعلهم يتقون يحترزون عن الخوض ■

وجوز أن يكون المعنى أن المتجردين لا يجتنبون بواسطة مخالطة المحجوبين ولكن ذكرناهم لعلهم يزيدون في التقوى (وذروا الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) أي اترك الذين عادتهم اللعب واللهو الخ فانهم قد حججوا بما رسخ فيهم عن سماع الانذار وتأثيره فيهم (وذكر به) أي بالقرمان كراهة (أن تبسل نفس بها كسبت) أي تحجب بكسبها بأن يصير لها ملكة أي ذكر من لم يكن دينه اللعب واللهو لئلا يكون دينه ذلك وأما من وصل إلى ذلك الحد فلا ينفعه التذكير (أولئك الذين اسبلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم) وهو شدة الشوق إلى الكمال (وعذاب أليم) وهو الحرمان عنه بسبب الاحتجاب بما كسبوا «قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا» أي أنعبد من ليس له قدرة على شيء أصلاً إذ لا وجود له حقيقة (ونرد على أعقابنا) بالشرك بعد (إذ هدانا الله) إلى التوحيد الحقيقي (كالذي استهوته الشياطين) من الوهم والتخيل (في الأرض) أي أرض الطبيعة ومهامه النفس (حيران) لا يدري أين يذهب (له أصحاب) من الفكر والقوى النظرية (يدعونه إلى الهدى) الحقيقي يقولون (اتننا) فإن الطريق الحق عندنا وهو لا يسمع «قل إن هدى الله» وهو طريق التوحيد (هو الهدى) وغيره غيره (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) بحجج صفاتنا (وأن أقيموا الصلاة) الحقيقية وهو الحضور القلبي قال ابن عطاء: إقامة الصلاة حفظها مع الله تعالى بالأسرار (واقوه) أي اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلص عن وجودكم (وهو الذي إليه تحشرون) بالفناء فيه سبحانه (وهو الذي خلق السموات) أي سموات الأرواح (والأرض) أي أرض الجسم (بالحق) أي قائماً بالعدل الذي هو مقتضى ذاته (ويوم يقول كن فيكون) وهو وقت تعاق ارادته سبحانه القديمة بالظهور في التعينات (قوله الحق) لاقتضائهما اقتضاه على أحسن نظام وليس في الامكان أبدع مما كان «وله الملك يوم ينفخ في الصور» وهو وقت افاضة الأرواح على صور الممكنات التي هي مهيئة بانفسها بل لا وجود لها ولا حياة - (عالم الغيب) أي حقائق عالم الأرواح ويقال له المملوكات (والشهادة) أي صور عالم الاشباح ويقال له الملك (وهو الحكيم) الذي أفاض على القوابل حسب القابليات (الخبير) بأحوالها ومقدار قابلياتها لا حكيماً غيره ولا خبير سواه *

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ نصب - عند بعض المحققين - على أنه مفعول به لفعل مضمر خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم معطوف على «قل أندعوا» لا على «أقيموا» لفساد المعنى أى واذكريا محمد طهولا. الكفار بعد أن أنكرت عليهم عبادة مالا يقدر على نفع ولا ضرر وحقت أن الهدى هو هدى الله تعالى وما يتبعه من شؤونه تعالى وقت قول إبراهيم عليه السلام الذى يدعون أنهم على ملته موجبا ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ على عبادة الأصنام فإن ذلك مما يبيكتهم وينادى بفساد طريقته. وآزر بزنة آدم علم أعجمى لأبي إبراهيم عليه السلام وكان من قرية من سواد الكوفة، وهو بدل من «إبراهيم» أو عطف بيان عليه. وقال الزجاج: ليس بين النسابين اختلاف فى أن اسم أبي إبراهيم عليه السلام تارح بناء مشناة فوقية وألف بعدها راء مهملة مفتوحة وحاء مهملة ويروى بالخاء المعجمة. وأخرج ابن المنذر بسند صحيح عن ابن جريج أن اسمه تيرح أو تارح ■

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن اسم أبي إبراهيم عليه الصلاة والسلام يازر واسم أمه مثلى. وإلى كون آزر ليس اسماله ذهب مجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهما. واختلاف الذاهبون إلى ذلك ففهم من قال: إن آزر لقب لآبيه عليه السلام. ومنهم من قال: اسم جده. ومنهم من قال: اسم عمه والعم والجد يسميان أبا مجازاً. ومنهم من قال: هو اسم صنم. وروى ذلك عن ابن عباس. والسدى. ومجاهد رضى الله تعالى عنهم. ومنهم من قال: هو وصف فى لغتهم ومعناه الخطفى. وعن سلمان التيمى قال: بلغنى أن معناه الاعوج. وعن بعضهم أنه الشيخ الهرم بالخوارزمية. وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فإنه يغلب منع صرفه لكثرة فى الاعلام الاعجمية. وقيل. الاولى أن يقال: إنه غاب عليه فالحق بالعلم. وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم. ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعّل. وعلى القول بأنه بمعنى الصنم يكون الكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أى عابد آزر ■

وقرأ يعقوب (آزر) بالضم على النداء. واستدل بذلك على العلية بناء على أنه لا يحذف حرف النداء إلا من الاعلام وحذفه من الصفات شاذ أى يا آزر ﴿اتَّخَذُ أَصْنَامًا مَّالِهَةً﴾ أى أتجعلها لنفسك مالهة على توجيه الانكار إلى اتخاذ الجنس من غير اعتبار الجمعية وإنما يراد صيغة الجنس باعتبار الوقوع. وقرئ (أزرا) بهزتين الاولى استفهامية مفتوحة والثانية مفتوحة ومكسورة وهى اما أصلية أو مبدلة من الواو. ومن قرأ بذلك قرأ (تتخذ) باسقاط الهمزة وهو مفعول به لفعل محذوف أى أتعبد أزرا على أنه اسم صنم ويكون (تتخذ) الخ بياناً لذلك وتقريراً وهو داخل تحت الانكار أو مفعول له على أنه بمعنى القوة أى الأجل القوة تتخذ أصناما مالهة. والكلام انكار لتعززه بها على طريقة قوله تعالى: (أتبتغون عندم العزة) وجوز أن يكون حالا أو مفعولا ثانيا لتتخذ.

وأعرب بعضهم «آزر» على قراءة الجمهور على أنه مفعول محذوف وهو بمعنى الصنم أيضا أى أتعبد آزر. وجعل قوله سبحانه (أتتخذ) الخ تفسيراً وتقريراً بمعنى أنه قرينة على الحذف لا بمعنى التفسير المصطلح عليه فى باب الاشتغال لأن ما بعد الهمزة لا يعمل فيما قبلها وما لا يعمل لا يفسر عاملا كما تقرّر عندهم. والذى عول عليه الجرم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس فى ما بآء النبي ﷺ كافر

أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات والمشركون نجس». وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه. والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السببه وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا به بما استدلو به، والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة المتبع، وأكثر هؤلاء على أن أزر اسم لعم إبراهيم عليه السلام. وجاء إطلاق الاب على العم في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل واسحق) وفيه إطلاق الاب على الجد أيضاً ■

وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخال والد والعم والد وتلاهذه الآية. وفي الخبر «ردوا على أبي العباس» وأيد بعضهم دعوى أن أبا إبراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافراً وإنما بالكافر عمه بما أخرجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال: لما أرادوا أن يلقوا إبراهيم عليه السلام في النار جاءوا يجمعون الخطب حتى إن كانت العجوز لتجمع الخطب فلما تحقق ذلك قال: حسبي الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم» فكانت فقال عمه من أجل دفع عنه فأرسل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقعت على قدمه فأحرقتة ■

وبما أخرج عن محمد بن كعب. وقتادة، ومجاهد، والحسن. وغيرهم أن إبراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لآبيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فلم يستغفر له ثم هاجر بعد موته وواقعة النار إلى الشام ثم دخل مصر واتفق له مع الجبار ما اتفق ثم رجع إلى الشام ومعه هاجر ثم أمره الله تعالى أن ينقلها وولدها اسمعيل إلى مكة فنقلهما ودعا هناك فقال: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) إلى قوله (رب اغفر لي ولوالدي وللؤمنين يوم يقوم الحساب) فانه يستنبط من ذلك أن المذكور في القرآن بالكافر هو عمه حيث صرح في الأثر الأول أن الذي هلك قبل الهجرة هو عمه ودل الأثر الثاني على أن الاستغفار لو لآبيه كان بعد هلاك آبيه بمدة مديدة فلو كان الهالك هو أبوه الحقيقي لم يصح منه عليه السلام هذا الاستغفار له أصلاً؛ فالذي يظهر أن الهالك هو العم الكافر المعبر عنه بالآب مجازاً وذلك لم يستغفر له بعد الموت وأن المستغفر له إنما هو الاب الحقيقي وليس بأزر، وكان في التعبير بالوالد في آية الاستغفار وبالآب في غيرها إشارة إلى المغايرة ■

ومن الناس من احتج على أن أزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافهه بالغافلة والجفاء لقوله تعالى فيها: (إني أراك وقومك) أي الذين يقعونك في عبادتها (في ضلال) عظيم عن الحق (مبين ٧٤) أي ظاهراً لا اشتباه فيه أصلاً. ومشافهة الآب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء. وآية التأفيف بفحواها تعم سائر أنواع الإيذات كعمومها للآب الكافر والمسلم. وأيضاً إن الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه. والقول للذين له رعاية لحق الترية وهي في الوالد أنهم. وأيضاً الدعوة بالرفق أكثر تأثيراً فإن الخشونة توجب النفرة فلا تليق من غير إبراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع آبيه وهو الآواه الحليم. وأجيب بأن هذا ليس من الإيذاء المحرم في شيء وليس مقتضى المقام إذاك ولا نسلم أن الداعي لأمر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق الترية وقد يقسو

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما فليقس أحيانا على من يرحم
وقال أبو العلاء المعري :

اضرب وليدك وادله على رشد ولا تقبل هو طفل غير محتمل
فرب شق برأس جر منفعة وقس على شق رأس السهم والقلم
وقال ابن خفاجة الأندلسي :

نبه وليدك من صباه بزجره فلربما أغنى هناك ذكاؤه
وانهره حتى تستهل دموعه في وجنتيه وتلتظي أحشاؤه
فالسيف لا يذكو بكفك ناره حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

وكون الرفق أكثر تأثيرا غير مسلم على الإطلاق فإن المقامات متفاوتة كما ينبغي عن ذلك قوله تعالى
لنبيه عليه الصلاة والسلام تارة : (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأخرى « واغلظ عليهم » نعم لو ادعى أن
ما ذكر مؤيد لكون آزر ليس أبا حقيقيا لإبراهيم عليه السلام لربما قبل وحيث ادعى أنه حجة على ذلك
فلا يقبل فتدبر . والرؤية إما علمية والظرف مفعولها الثاني وإما بصرية فهو حال من
المفعول والجملة تعليل للانكار والتوبيخ ومنشا ضلال عبدة الاصنام على ما يفهم من كلام أبي معشر جعفر بن
محمد المنجم البلخي في بعض كتبه اعتقاد أن الله تعالى جسم . فقد نقل عنه الامام أنه قال : إن كثيرا من أهل الصين
والهند كانوا يشبّون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه سبحانه جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من
الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا إنهم كلهم معتجبون بالسموات عندم فلا جرم اتخذوا صوراً وتمائيل
أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل وجعلوا الأحسن هيكل الاله وما دونه هيكل الملك وواظبوا على عبادة
ذلك قاصدين الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، وذكر الامام نفسه في أصل عبادة الاصنام أن الناس رأوا
تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فزعموا ارتباط السعادة والنحوسة
بكيفية وقوعها في الطوائع ثم غلب على ظن أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات
الفلكية والمناسبات الكوكبية فبالغوا في تعظيم الكواكب ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ومنهم
من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الأكبر إلا أنهم قالوا : إنهم مع ذلك هي المدبرة لأحوال العالم . وعلى ثلاث تقديرين
اشتغلوا بعبادتها . ولما رأوها قد تغيب عن الأبصار اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه بزعمهم
وأقبلوا على عبادته وغرضهم من ذلك عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها ولهذا أقام الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام الأدلة على أن الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال سبحانه : « ألاله الخالق والأمر »
بعد أن بين أن الكواكب مسخرة وعلى أنها لو قدر صدور فعل منها وتأثير في هذا العالم لا تخلو عن دلائل
الحدوث وكونها مخلوقة فيكون الاشتغال بعبادة الفرع دون عبادة الأصل ضلالا محضاً . ويرشد إلى أن حاصل
دين عبدة الاصنام ما ذكر أنه سبحانه بعد أن حكى توبيخ إبراهيم عليه السلام لآبيه على اتخاذها أقام الدليل
على أن الكواكب والقمر لا يصالح شيء منها للالهية . وأنا أقول : لعل هذا سبب في عبادة الاصنام أولا

وأمسبب عبادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام في بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ العماقة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاود بن سام بن نوح عليه السلام رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم : ما هذه التي أراهم ؟ تعبدون فقالوا : هذه الأصنام نعبدها ونستمطر بها فتمطرنا ونستنصر بها فتنصرنا فقال لهم : ألا تعطوني منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدونه ؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن اسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد الاحمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فظافروا به كطوافهم بالكعبة حتى خلفهم الخلف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الأمم قبلهم من الضلالات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على ذلك ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ هذه الآراء من الرؤية البصرية المستعارة استعارة لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أي عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أرينا بصيغة الماضي إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضرنا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة . وقيل : إن التعبير بالمستقبل لأن متعلق الآراء لا ينتهاى وجه دلالة فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدريج وليس بشئ . والاشارة إلى مصدر « نرى » إلى آراء أخرى مفهومة من قوله تعالى « إني أراك » ولا إلى ما أنذر به أباه وضلل قومه من المعرفة والبصيرة . وجوز كل ، وقيل : يجوز أن يجعل المشبه التبصير من حيث أنه واقع والمشبه به التبصير من حيث أنه مدلول اللفظ ، ونظيره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهى عين الواقع ، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق ، وأنت تعلم ما هو الاجزأ والاولى مما تقدم لك في نظائره وليس هو إلا الاول أى ذلك التبصير البديع نبصره عليه السلام ﴿ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصير آخر أدنى منه ، فالملكوت مصدر كالرغبوت والرحموت كما قاله ابن مالك . وغيره من أهل اللغة ، وتأوه زائدة للبالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسلطان القاهر ، وهو - كما قال الراغب - مختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات ، وقيل : العجائب التى فى السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيها حتى انتهى بصره الى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيها . وأخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فذهب يدعو عليه فأرحى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم أنك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادى فانهم منى على ثلاث ، إما أن يتوب العاصى فأتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسييح . وإما أن أقضه إلى فان شئت عفوت وإن شئت عاقبت » وروى نحوه موقفا ومرفعا من طرق شتى ولا خلاف فيها لدلائل الممقرل خلافا لمن توهه ، وقيل : ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار .

وهذه الأقوال - على ما قيل - لا تقتضي أن تكون الإرادة بصرية إذ ليس المراد براءة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في نفسها بل إطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل، ولا ريب في أن ذلك ليس بما يدرك حساً كما يأتي عنه التشبيه السابق. وقرئ: «تري» بالتمام اسناد الفعل إلى الملكوت أي تبصره عليه السلام لا تل الربوبية (وَلْيَكُونَ مِنَ الْمُؤَقِّنِينَ ٧٥) أي من زمرة الراسخين في الإيقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى، وهذا لا يقتضي سبق الشك كما لا يخفى، واللام متعلقة بمحذوف مؤخر، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أي وليكون كذلك فعلنا، فاعلنا من التبصير البديع المذكور، والحصر باعتبار أن هذا الكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو إرشاد الخلق والزام الكفار من مستبعاته، وبعضهم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقدماً لعدم انحصار العلة فيما ذكر. وقيل: هي متعلقة بالفعل السابق، والجملة معطوفة على علة مقدرة ينسحب عليها الكلام أي ليستدل وليكون. واعتراض بأن الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سبباً للالتفات لا يكون علة للإرادة فكيف يعطف عليه باعادة اللام وليس بشيء، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والأرض بدائتهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات إرادتها لا من غاية إرادة نفس الربوبية. وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هي برؤية دلالتها وآثارها، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكره وجهاً كالأولين في كل ما جاء في القرآن من هذا القبيل.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ يحتمل أن يكون عطفاً على (إذ قال إبراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق، فإن تعريفه عليه السلام ربوبيته وما لكيته تعالى للسموات والأرض وما فيهن وكون الكل مقهوراً تحت ملكوته مفتقراً إليه عز شأنه في جميع أحواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين مما يقتضي بأن يحكم باستحالة ألوهية ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكب التي كان يعبدها قومه، واختاره بعض المحققين، ويحتمل أن يكون تفصيلاً لما ذكر من إرادة الملكوت وبياناً لكيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الإيقان، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الإجمال في الذكر، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه، وهذه المادة بمنصرفاتها تدل على الستر، وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستره.

وقوله سبحانه: ﴿رَأَىٰ كَوْكَبًا﴾ جواب لما كان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا - كما قال شيخ الإسلام - صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بنور الشمس، والتحقيق عنده أنه كان قريباً من الغروب وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إلى سبب ذلك، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المشتري. وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنه الزهرة (قَالَ هَذَا رَبِّي) استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق، وهما منه عليه السلام على سبيل الفرض وإرخاء العنان مجازاة مع أيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب فإن المستدل على فساد قول بحكيه ثم يكر عليه بالإبطال وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول.

وقيل : إن الكلام استفهاما إنكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله :
ثم قالوا تحبها قلت بهراء وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه مم

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله تعالى: (فلا اقتحم العقبة) إن المعنى أفلا اقتحم وجعل من ذلك قوله تعالى: (وتلك نعمة تمنها على) وقيل : إنه مقول على سبيل الاستهزاء كما يقال للذليل سادقوما : هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء ، وقيل : إنه عليه السلام أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدكم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يلتفتوا فقال إلى طريق يستدرجهم إلى استماع الحجة وذلك بأن ذكر كلاما يوم كونه مساعدا لهم على مذهبهم مع أن قلبه كان مطمئنا بالإيمان، وهو قصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإن لم يقبلوا، وقرر الامام هذا بأنه عليه السلام لما لم يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان مأمورا بالدعوة إلى الله تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم أنه عند الإكراه يجوز إجراؤه كلمة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد فبأن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، فكلام إبراهيم عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهرا للقوم - حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم له أتم وانتفاعهم باستمائه أكمل، ثم قال: وبما يقوى هذا القول أنه تعالى حكى مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله تعالى: « فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم » وذلك لأن القوم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ليتوصل بذلك إلى كسر الأصنام، فحق جازت الموافقة لهذا الغرض فلم لا تجوز في مسئلتنا لمثل ذلك ، وقيل : إن القوم بينما كانوا يدعونه عليه السلام إلى عبادة النجوم وكانت المناظرة بينهم قائمة على ساق إذ طلع النجم فقال : (هذا ربى) على معنى هذا هو الرب الذى تدعوننى إليه، وقيل وقيل والكل ليس بشئ عند المحققين لا سيما ما قرره الامام، وتلك الأقوال كلها مبنية على أن هذا القول كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد وسباق الآية وسبقها شاهدا عدل على ذلك ■

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاج شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لو لم يكن الله تعالى إلها وكان ما يعبد قومه لكان إما كذا وإما كذا والكل لا يصلح لذلك فيتعين كون الله تعالى إلها وهو خلاف الظاهر وبأباه السياق والسباق كما لا يخفى . وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال الطفولية قبل قيام الحجة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا بما لا ياتفت إليه أصلا، فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصا في صغره مالا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الأول لا غير . ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكواكب دون بيان استحالة إلهية الأصنام - كما قيل - لما أن هذا أخفى بطلانا واستحالة من الأول فلو صدع بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الأصنام لتصادوا في المكابرة والعناد ولجوا في طغيانهم يعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الأصنام على ما ذكر من باب الترقى من الخفى

إلى الآخى . وقيل : إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة إليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا إليها فكان الصنم كالقابلة لهم فأنكر أولا عبادتهم للأصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأتهما وما نسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلمهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالاً دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطان الإلهية في الأصنام والربوبية فيها . وقرأ أبو عمرو : وورش من طريق البخارى « رأى » بفتح الراء وكسر الهمة حيث كان . وقرأ ابن عامر . وحزة . والكسائي . وخلف . ويحيى عن أبي بكر « رأتى » بكسر الراء والهزة ﴿ فَلَمَّا أَفْلَ ﴾ أى غرب : ﴿ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ ٧٦ ﴾ أى الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال ، ونفى المحبة قيل : إشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية . وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الأولى ، وقدر بعضهم فى الكلام مضافا أى لا أحب عبادة الآفلين ، وأياما كان فبتدا الاشتقاق علة للحكم لأن الآفول انتقال واحتجاب وكل منهما ينأى استحقاق الربوبية والالوهية التى هى من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم ﴿ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا ﴾ أى مبتدأ فى الطلوع منتشر الضوء ، ولعله كما قال الأزهري . مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ويقال بزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا سال دمها . ويقال : بزغ الدم أى سال ، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبها بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه ، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب *

وقوله سبحانه : ﴿ قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾ جواب لما وهو على طرز الكلام السابق ﴿ فَلَمَّا أَفْلَ ﴾ كما أفل الكوكب ﴿ قَالَ لئن لم يهْدِنِي رَبِّي ﴾ إلى جنبه الحق الذى لا يحيد عنه ﴿ لَا كُؤَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧ ﴾ فان شيئا مما رأته لا يصلح للربوبية ، وهذا مبالغة منه عايه السلام فى النصفة ، وفيه كما قال الزمخشري . تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلها وهو نظير الكواكب فى الآفول فهو ضال ، والتعريض بضالهم هنا . كما قال ابن المنير . أصرح وأقوى من قوله أولا (لا أحب الآفلين) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح فى معتقدهم ولو قيل هذا فى الأول فلعلمهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق بأصغائهم إلى تمام المقصود واستماعهم له إلى آخره . والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى فى النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبلغ الحق وبلغ من الظهور غايته .

وفى هذه الجملة دليل من غير وجه على أن استدلاله عليه السلام ليس لنفسه بل كان محاجة لقومه . وكذا ماسياتى . وحمل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسه فاستعان بربه عز وجل فى درك الحق وماسياتى على أنه إشارة إلى حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر جدا ، على أنه قيل : إن حصول اليقين من الدليل لا ينأى الحاجة مع القوم ، ثم الظاهر . على ما قال شيخ الإسلام . أنه عليه السلام كان إذ ذاك فى موضع كان فى جانبه الغربى جبل شاهق يستتر به الكوكب والقمر وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل وكان الكوكب قريبا منه وأفق الشرق مكشوف أولا وإلا فطلوع القمر بعد أفول الكوكب ثم أفوله قبل طلوع الشمس كما

ينبى عنه قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً ﴾ أى مبتدأة في الطلوع مما لا يكاد يتصور، وقال آخر: أن القمر لم يكن حين رآه في ابتداء الطلوع . بل كان وراء جبل ثم طلع منه أو في جانب آخر لا يراه وإلا فلا احتمال لأن يطلع القمر من مطالعه بعد أفول الكوكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس انتهى .

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل في المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسيما على قول شيخ الاسلام لان هذا الاحتجاج كان في نواحي بابل على ما يشير اليه كلام المؤرخين وأهل الاثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بتتالي الاعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم: إن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريبا من حلب لانه أيضا ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البزوغ والافول البزوغ من الافق الحقيقي لذلك الموضع والافول عنه لا مطلق البزوغ والافول ■

وقال الشهاب: إن الذي ألجأهم إلى ما ذكر التعقيب بالفاء ويمكن أن يكون تعقيبا عرفيا مثل تزوج فولد له إشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالا أو وضعا واستدراجا لا أنه مخصوص بالثاني كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكبا مخصوصا وإنما يرد لو أريد جملة الكواكب أو واحد لا على التعيين فتأمل انتهى . ولا يخفى أن القول بالتعقيب العرفي والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن في ليلة واحدة وصبيحتها هو الذي يميل إليه القلب، ودعوى إمكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقبل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالهيئة في هذه الآفاق التي نحن فيها لأن امتناع ذلك عادة ولو أريد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسيما على ما جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت في آخر الشهر. نعم قد يمكن ذلك في بعض البروج في عروض مخصوصة لكن بيننا وبينها مهامه فيح، ولعله لذلك أمر بالتأمل فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ أى على المنوال السابق ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو لا من حيث هو مسمى باسم من الاسامي فضلا عن حيثية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الإشارة ■

وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لا تفرق في الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير في الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام إبراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (ببازغة وأفلت) أنت على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية ■

وتعقب بان هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه في لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالمعتبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بان العبرة في التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكى ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهاري طلع فحكيتة بمعناه وقلت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تأويل لما وقع في عبارته، وإذا تتبعنا ما وقع في النظم الكريم رأيت أنه إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بان محاوره إبراهيم عليه السلام كانت بالعجمية دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه .

وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا في الضمير واسم الإشارة مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجع لانه مناط الفائدة في الكلام وما مضى فات، وفي الكشف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث ألا تراهم قالوا في صفة الله تعالى : علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلغ احترازا من علامة التانيث . واعترض عليه بان هذا في الرب الحقيقي مسلم وما هنا ليس كذلك . وأجيب بان ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهرا ، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لو حقر بوجه ما كان سببا لعدم اصغائهم ، وقوله تعالى : ﴿ هَذَا أَكْبَرُ ﴾ تأكيد لما رآه عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية . كما قيل - الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق بالربوبية من الاصغر ، وكون الشمس أكبر مما قبلها بما لا يخفى فيه ، والآثار في مقدار جرمها مختلفة . والذي عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلاً وربع وثمن مثل الأرض وستة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلاً وثلاثمائة للقمر ، وذكروا أن الأرض تسعة وثلاثون مثلاً وخمس وعشر مثل للقمر ، وتحقيق ذلك في شرح مختصر الهيئة للبرجندي ﴿ فَلَمَّا أَفْلَتْ ﴾ كما أفضل ما قبلها ﴿ قَالَ ﴾ لقومه صادحا بالحق بين ظهرانيهم : ﴿ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨ ﴾ أى من اشراككم أو من الذى تشركونه من الاجرام المحدثه المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها ، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البزوغ مع أنه ايضا انتقال قيل لتعدد دلالاته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهى حادثه فيلزم حدوث محلها ، والثاني اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البزوغ لانه وان كان انتقالا مع البروز لكن ليس للثاني مدخل في الاستدلال . واعترض بان البزوغ أيضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب في الاول لا حق وفي الثاني سابق ، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذى يعبدونه في وسط السماء - كما قيل - ولم يشاهد بزوغه فانما يصير نكته في الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال بترجح الافول بعمومه بخلاف البزوغ . والاولى ما قيل : إن ترتيب هذا الحكم ونظيره على الافول دون البزوغ والظهور من ضرورات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان في نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لتوهم الاستحقاق في الجملة رتب عليه الحكم الاول أعنى هذا ربى على الطريقة المذكورة ، وحيث كان الثاني حالة مقتضية لانطاس الآثار وبطلان الاحكام المناهية للاستحقاق المذكور منافاة بينه يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى .

وبمعنى هذا ما قاله الامام في وجه الاستدلال بالافول من أن دلالاته على المقصود ظاهرة يعرفها كل أحد ، فان الآفل يزول سلطانه وقت الآفول ، ونقل عن بعض المحققين أن الهوى في حضيض الامكان أفول ؛ وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الآفول الامكان وكل يمكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال سبحانه : (وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الآفول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج اليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الآفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الآفول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوؤه وينذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن

كان كذلك لم يصاح للالهية ثم قال: فكلمة لا أحب الآفلين مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين، وهناك أيضاً دقيقة أخرى وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي وكان صاعداً إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير. أما إذا كان غريباً وقريباً من الأفول فإنه يكون ضعيف التأثير قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وظاله إلى النقائص، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزاً عن التدبير وذلك يدل على القدر في إلهيته *

ويظهر من هذا أن للأفول على قول المنجمين مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في إلهيته، ولا يخفى أن فهم الهوى في حضيض الامكان من (فلما أفل) في هذه الآية مما لا يكاد يسلم، وكون المراد فلما تحقق إمكانه لظهور أمارات ذلك من الجسمية والتحيز مثلاً قال الخ لا يخفى ما فيه، نعم فهم هذا المعنى من (لا أحب الآفلين) ربما يحتمل على بعد، ونقل عن حجة الاسلام الغزالي أنه حمل الكوكب على النفس الحيوانية التي أكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمس على العقل المجرد الذي أكل فلك، وعن بعضهم أنه حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستولى عليها قاهر لها وهو خلاف الظاهر أيضاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة نظير ذلك، وإنما لم يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأفول الشمس مع أنه يلزم من امتناع صفة الربوبية فيها لذلك امتناعها في غيرها من باب أولى *

وفيه أيضاً رعاية الإيجاز والاختصار ترقياً من الادون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يمتنع عليهم بالجسمية والتحيز ونحوهما بما يدركه الرائي عند الرؤية في أمارات الحدوث والامكان اختياراً لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم، ثم إنه عليه السلام لما تبرأ بما تبرأ منه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجد ما فقال: (إني وجهت وجهي للذي فطر) أي أوجد وأنشأ (السموات) التي هذه الاجرام من أجزائها (والأرض) التي تلك الاصنام من أجزائها (حنيفاً) أي مائلاً عن الأديان الباطلة والعقائد الزائفة كلها (وما أنا من المشركين ٧٩) أصلاً في شيء من الأقوال والأفعال، والمراد من توجيه الوجه للذي فطر الخ قصده سبحانه بالعبادة *

وقال الامام: المراد وجهت عبادتي وطاعتي، وسبب جواز هذا الجواز أن من كان مطيعاً لغيره منقاداً لأمره فإنه يتوجه بوجهه إليه فيجعل توجه الوجه إليه كناية عن الطاعة، والظاهر أن اللام صلة توجه. وفي الصحاح وجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك، وظاهره التفرقة بين وجهه وتوجهه باستعمال الأول باللام والثاني بالي، وعليه وجه اللام هنا دون إلى ظاهر، وليس في القاموس تعرض لهذا الفرق. وادعى الامام أنه حيث كان المعنى توجيه وجه القلب إلى خدمته تعالى وطاعته لأجل عبوديته لا توجه القلب إليه جل شأنه لأنه متعال عن الحيز والجهة تركت إلى واكتفى باللام فتركها. والاكتفاء باللام ههنا دليل ظاهر على كون المعبود متعالياً عن الحيز والجهة وفي القلب من ذلك شيء. فان قيل: إن قصارى ما يدل عليه الدليل أن الكوكب

والشمس والقمر لا يصاح شيء منها للربوبية والالوهية ولا يازم من هذا القدر نفى الشرك مطلقاً وإثبات التوحيد فلم جزم عليه السلام بإثبات التوحيد ونفى الشرك بعد إقامة ذلك الدليل . فالجواب بأن القوم كانوا مساعدين على نفى سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل على أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفى غيرها لاجرم حصل الجزم بنفى الشركاء على الإطلاق . ثم إن المشهور أن هذا الاستدلال من أول ضروب الشكك الثاني .

والشخصية عندهم في حكم السكينة كأنه قيل : هذا أو القمر أو هذه آفل أو أفلت ولا شيء من الآلهة بآفل أو ربي ليس بآفل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس باله وليس بربي . أما الصغرى فهي كما صرح بها في قوله تعالى . (فلما آفل) في الموضعين ، وقوله سبحانه : (فلما أفلت) في الآخر ، وأما الكبرى فماخوذة من قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) لأنه يشير إلى قياس . وهو كل آفل لا يستحق العبودية . وكل من لا يستحق العبودية فليس باله ينتج من الأول كل آفل ليس باله ، ويستلزم لاشيء من الآفل باله لاستلزام الموجبة الممدولة السالبة المحصلة . ويصح جعل الكبرى ابتداء سالبة فينتج ما ذكر وينعكس إلى لاشيء من الآلهة بآفل ، وهي إحدى الكبرى . ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية .

وقال الملوى : الأحسن أن يقال إن قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) يتضمن قضية وهي لاشيء من الآفل يستحق العبودية فتجعل كبرى لصغرى ضرورية وهي الآلهة المستحق للعبودية ينتج لاشيء من الآلهة بآفل وإذا ضمت هذه النتيجة إلى القضية السابقة وهي هذا آفل ونحوه أنتج من الثاني هذا ليس باله أو لاشيء من القمر باله . وإن ضمنت عكسها المستوى إليها أنتج من الأول المطلوب بعينه فلا يتعين الثاني في الآية بل الأول مأخوذ منها أيضاً . فتأمل فيه ولا تغفل .

(وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ) أي خاصموه - كما قال الريح - أوشرعوا في مغالته في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة واقعة في حضيض التقليد وأخرى بالتخويف والتهديد (قَالَ) منكر عليهم محاجتهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبة وعزة المطلب وقوة الخصم ووضوح الحق (أَنَحَاجُّوْنِي فِي اللَّهِ) أي في شأنه تعالى ووحدانيته سبحانه . وقرأ نافع . وابن عامر في رواية ابن ذكوان بتخفيف النون ففيه حذف إحدى النونين واختلاف في أيهما المحذوفة . فقيل : نون الرفع وهو مذهب سيدييه . ورجح بأن الحاجة دعت إلى نون مكسورة من أجل الياء ونون الرفع لا تكسر . وبانه جاء حذفها كما في قوله :

ذل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقايكم وتقلونا

أراد تقلونا والنون الثانية هنا ليست وقاية بل هي من الضمير وحذف بعض الضمير لا يجوز وبأنها نائبة عن الضمة وهي قد تحذف تخفيفاً كما في قراءة أبي عمرو . ينصركم ويشعركم ويأمركم . وقيل نون الوقاية . وهو مذهب الأخفش ، ورجح بأنها الزائدة التي حصل بها الثقل . وقوله تعالى : (وَقَدْ هَدَانَا) في موضع الحال من ضمير المتكلم مؤكدة للإنكار . فإن كونه عليه الصلاة والسلام . مهدياً من جهة الله تعالى ومؤيداً من عنده سبحانه مما يوجب الكف عن محاجته صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم المبالاة بها والالتفات إليها إذا وقعت . قيل : والمراد وقد هدان إلى إقامة الدليل عليكم بوحدانيته عز شأنه ، وقيل : هدان إلى الحق بعد

ما سلمت طريقتهكم بالفرض والتقدير وتبين بطلانها تبيننا تاماً كما شاهدتموه، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام وجهل بمعرفة به جل وعلا. «وهذان» يرسم - كما قال الأجهوري - بلاياه.

﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ جواب كما روى عن ابن جريج عما خوفوه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قومه (إن نقول الاعتراك بعض آلهتنا بسوء) وهذا التخريف قيل: كان على ترك عبادة ما يعبدونه، وقيل: بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص. قيل: وأعل ذلك حين فعل بالهتهم ما فعل مما قص الله تعالى علينا، وفي بعض الآثار أنه عليه السلام لما شب وكبر جعل آزر يصنع الأصنام فيعطيهما له ليمسحها فيذهب وينادي من يشتري ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فاذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشترى استهزاء بقومه حتى فشا فيهم استهزأوه فجادلوه حينئذ وخوفوه. وما موصولة اسمية حذف عائدها، والضمير المجرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركون به سبحانه. وجوز أن يكون عائداً إلى الموصول والباء سببيه. أى الذى تشركون بسببه، وأن تكون نكرة موصوفة. وأن تكون مصدرية.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً﴾ بتقدير الوقت عند غير واحد مستثنى من أعم الأوقات استثناء مفرغاً. وقال بعضهم: إن المصدر منصوب على الظرفية من غير تقدير وقت، ومنع ذلك ابن الأنباري مفرقا بين المصدر الصريح فيجوز نصبه على الظرفية وغير الصريح فلا يجوز فيه ذلك. وابن جنى لا يفرق بين الصريح وغيره. ويجوز ذلك فيهما على السواء، والاستثناء متصل فى رأى. و«شيأ» منقول به أو مفعول مطلق أى لا أخاف ما تشركون به فى وقت من الأوقات إلا فى وقت مشيئته تعالى شيئاً من إصابة مكروه لى من جهتها أو شيئاً من مشيئته تعالى إصابة مكروه لى من جهتها وذلك إنما هو من جهته تعالى من غير دخل لأهتلكم في إيجاده وإحداثه. وجوز بعضهم أن يكون الاستثناء منقطعا على معنى ولكن أخاف أن يشاء ربى خوفاً ما أشركتم به، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه السلام إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة تعود إليه بالترية أو إظهار منه عليه الصلاة والسلام لانتقياده لحكمه سبحانه وتعالى واستسلام لأمره واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته تعالى.

﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ كانه تعاليل الاستثناء أى أحاط بكل شيء علماً فلا يبعد أن يكون فى عليه سبحانه انزال المكروه لى من جهتها بسبب من الأسباب، ونصب «علماً» على التمييز المحول عن الفاعل، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه، وفى الاظهار فى موضع الاضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى: ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ أى أتعرضون بعد ما أوضحت لكم عن التأمل فى أن أهتلكم بمعزل عن القدرة على شيء ما من النفع أو الضر فلا تذكرون أنها غير قادرة على إضرارى. وفى إيراد التذكير دون التفكير ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهتهم مركوز فى العقول لا يتوقف إلا على التفكير.

﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ﴾ استئناف - كما قال شيخ الإسلام - مسوق لنبى الخوف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الإلزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر، والاستهتام لانكار

الوقوع ونفيه بالكلية ، وفي توجيه الانكار إلى كيفية الخوف من المبالغة ، ليس في توجيهه إلى نفسه بأن يقال : أخاف لما أن كل موجود لا يخلو عن كيفية فاذا اتقى جميع كميّاته فقد اتقى وجوده من جميع الجهات بالطريق البرهاني ، و « كيف » حال والعوامل فيها « أخاف » وما موصولة أو منكرة موصوفة والعائد محذوف ، وجوز أن تكون مصدرية . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَخَافُوكُمْ أَنَكُم أَشْرَكُكُمْ بِاللَّهِ ﴾ في موضع الحال من ضمير أخاف بتقدير مبتدأ لمكان الواو . وقيل : لا حاجة إلى التقدير لأن المضارع المنفي قد يقرون بالقاء ، ولا حاجة هنا إلى ضمير عائد إلى ذي الحال لأن الواو كافية في الربط وهو مقرر لانكار الخوف ونفيه عنه عايمه السلام ، وفيه لا عترافهم بذلك فانهم حيث لم يخافوا في محل الخوف فلا ن لا يخاف عليه السلام في محل الأمن أولى وأحرى أى كيف أخاف أنا ما ليس في حيز الخوف أصلاً وأنتم لا تخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات وأهولها وهو اشراككم بالله تعالى الذى فطر السموات والأرض ما هو من جملة مخلوقاته ، وعبر عنه بقوله سبحانه : ﴿ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ﴾ أى حجة على طريق التهمك - قيل - مع الايذان بأن الأمور الدينية لا يعول فيها إلا على الحجة المنزلة من عند الله تعالى . وضمير « به » عائد على الموصول والكلام على حذف مضاف أى باشراكه . وجوز أن يكون راجعاً إلى الاشراك المقيّد بتعلقه بالموصول ولا حاجة إلى العائد ، وهو - على ما قبل - مبنى على مذهب الاخفش في الاكتفاء في الربط برجوع العائد إلى ما يتلبس بصاحبه . وذكر متعلق الاشراك وهو الاسم الجليل في الجملة الحالية دون الجملة الأولى - قيل - لأن المراد في الجملة الحالية تهويل الأمر وذكر المشرك به أدخل في ذلك ■

وقال بعض المحققين : الظاهر ان يقال في وجه الذكر في الثانية والترك في الأولى إنه لما قيل قبيل هذا « ولا أخاف ما أشركتم به » كان ما هنا كالتكرار له فتناسب الاختصار وأنه عليه السلام حذفه إشارة إلى بعد وحدانيته تعالى عن الشرك فلا ينبغي عنده نسبته إلى الله تعالى ولا ذكر معه . ولما ذكر حال المشركين الذين لا ينزهونه سبحانه عن ذلك صرح به ، وقيل : إن ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية ليعود إليه الضمير في « ما لم ينزل » وليس بشئ ، لأنه يكفي سبق ذكره في الجملة ، وقيل : لأن المقصود انكاره عليه السلام عدم خوفهم من اشراكهم بالله تعالى لأنه المنكر المستبعد عند العقل السليم لا مطلق الانكار ولا كذلك في الجملة الأولى فان المقصود فيها إنكار أن يخاف عليه السلام غير الله تعالى سواء كان ما يشركه الكفار أولاً ، وليس بشئ . أيضاً لأن الجملة الثانية ليست داخلة مع الأولى في حكم الانكار إلا عند مدعى العطف وهو بما لا سبيل إليه أصلاً لافضائه إلى فساد المعنى قطعاً لما تقدم أن الانكار بمعنى النفي بالكلية فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه السلام ونفي نفيه عنهم وأنه بين الفساد . وأيضاً أن « ما أشركتم » كيف يدل على ما سوى الله تعالى غير الشريك ان هذا الاثني عجاب ثم ان الآية نص في أن الشرك ما لم ينزل به سلطان . وهل يتمتع عقلاً حصول السلطان في ذلك أم لا ؟ ظاهر كلام بعضهم . وفي أصول الفقه ما يؤيده في الجملة الثاني والذي اختاره الأول ، وقول الامام : إنه لا يتمتع عقلاً أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء ليس من محل الخلاف كما لا يخفى على الناظر فانظر •

(فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَنِّ) كلام مرتب على انكار خوفه عليه السلام في محل الأمن مع تحقق عدم

خوفهم في محل الخوف مسوق لاجائهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وعدم استحقاقهم لما هم عليه . وبهذا يعلم ما في دعوى أن الانكار في الجملة الاولى لنفي الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع . وإنما جئ بصيغة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزاهم عن رتبة المكابرة والاعتصاف بسوق السلام على سنن الانصاف . والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الامن والامن في محل الخوف ، فإثار ما في النظم الكريم - كما قيل - على أن يقال : فإينا أحق بالامن أنا أم أتم ؟ لتأكيد الاجاء إلى الجواب بالثني على علة الحكم والتفادي عن التصريح بتخطئتهم التي ربما تدعو إلى الاجاج والعناد مع الإشارة بما في النظم إلى أن أحقية الامن لا تخصه عليه السلام بل تشمل كل موحد ترغيبا لهم في التوحيد ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٨١) أى من هو أحق بذلك أو شئ من الأشياء أو ان كنتم من أولى العلم فاخبروني بذلك . وقرئ (سلطانا) بضم اللام . وهى لغة اتبع فيها الضم الضم ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ استئناف يحتمل أن يكون من جهة تعالى مبين للجواب الحق الذى لا يحيد عنه .

وروى ذلك عن محمد بن اسحق . وابن زيد . والجبائي . ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام . وروى ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، واستشكل كونه استئنافا بأنه لا يمكن جعله بيانيا لأنه ما كان جواب سؤال مقدر ، وهذا جواب سؤال محقق ولا نحوي لما قال ابن هشام : إن الاستئناف النحوي ما كان في ابتداء الكلام ومنقطعا عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما . وأجيب باختيار كونه نحويا . ومعنى كونه منقطعا عما قبله أن لا يعطف عليه ولا يتعلق به من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر ، وقيل : المراد بابتداء الكلام ابتداءه تحقيقا أو تقديرا أى الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به ﴿ وَلَمْ يَلْبَسُوا ﴾ أى لم يخلطوا ﴿ إِيمَانَهُمْ ﴾ ذلك ﴿ بظلم ﴾ أى شرك كما يفعله الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه معه من تهمات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينبي عنه قولهم : (ما نعبدكم الا ليقربونا إلى الله زلفى) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن المسيب . وقتادة . ومجاهد . وأكثر المفسرين . ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين .

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان . وأحمد . والترمذى . عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقالوا : أينما لم يظلم نفسه ؟ فقال ﷺ : ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان عليه السلام لابنه (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ولا يقال : أنه لا يلزم من قوله : (إن الشرك) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلما لأنهم قالوا : إن التنوين في (بظلم) للتعظيم فكأنه قيل . لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم ، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل لإفراده ، وقيل : المراد به المعصية وحكى ذلك عن الجبائي . والبخي . وارتضاء الزمخشري تبعا لجمهور المعتزلة واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاة من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتى على اختصاص الامن بمن لم يخلط إيمانه بظلم أى بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك يآباه ذكر اللبس أى

الخاطإ إذ هو لا يجامع الايمان للضدية وإنما يجامع المعاصى، والحديث خبر واحد فلا يعمل به فى مقابلة الدليل القطعى، والقول بأن الفسق أيضا لا يجامع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطاعات واجتناب السيئات حتى أن الفاسق ليس بمؤمن كما أنه ليس بكافر مدفوع- كما قيل- بأنه كثيرا ما يطاق الايمان على نفس التصديق بل لا يكاد يفهم منه بلفظ الفعل غير هذا حتى أنه يطلب عليه عمل الصالحات كما جاء فى غير ما آية . وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجامع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا اليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غير بل المجامعة على هذا أظهر كما فى المناق ولو أريد به التصديق بجميع ما يجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشارك بل تنظيطة بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الامن بغير العصاة وهو لا يوجب كون العصاة معذبين البتة بل خائفين ذلك موقعين للاحتمال ورجحان جانب الوقوع . وقيل المراد من الامن الامن من خلود العذاب لا الامن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الاشارة مبتدأ ثان والاشارة الى الموصول من حيث اتصافه بما فى حيز الصلة وفى الاشارة اليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكر ما لا يخفى، وجملة «لهم الامن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثانى والجملة خبر الاول، وجوز أن يكون «أولئك» بدلا من الموصول أو عطف بيان له و«لهم» هو الخبر و«الامن» فاعلا للظرف لاعتماده على المبتدأ، وأن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الامن» مبتدأ مؤخر أو الجملة خبر الموصول، وجوز أبو البقاء كون الموصول خبر مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلو عن بعد ولا أكثر من على الاول ﴿وَهُمْ مَهْتَدُونَ ٨٢﴾ الى الحق ومن عداهم فى ضلال مبين، وقد ر بعضهم الى طريق توجب الامن من خلود العذاب ﴿وَتِلْكَ﴾ اشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: (فلما جن عليه الليل) الخ، وقيل من قوله سبحانه (أتعاجونى- إلى- وهم مهتدون) وتركيب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما فى اسم الاشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار اليه، وهو مبتدأ وقوله عز شأنه: ﴿حُجَّتْنَا﴾ خبره، وفى إضافته الى نون العظمة من التفخيم ما لا يخفى، وقوله تعالى:

﴿مَّا تَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ أى أرشدناه اليها أو علمناه إياها فى موضع الحال من حجة والعامل فيه معنى الاشارة أو فى محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حججتنا» بدل أو بيان للبتدأ، وجوز أم تكون جملة «آتيناه» الخ معترضة أو تفسيرية ولا يخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول لا تينا قدم على الثانى لكونه ضميرا ■

وقوله سبحانه: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ متعاق بحججتنا أن جعل خبرا لتلك أو محذوف إن جعل بدلا لتلا يلزم الفصل بين أجزاء البدل بأجنبي أى آتيناه إبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحججتنا أصلا للبصرية والفصل، ولعل المجوز لا يرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويجعل الفصل مغفرا، وقيل: يصح

تعلقه بآتيننا لتضمنه معنى الغلبة . وقوله عز شأنه : ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبا عظيمة عالية من العلم والحكمة مستأنف لا محل له من الاعراب مقرر لما قبله، وجوز أبو البقاء أن يكون فى محل نصب على أنه حال من فاعل « آتيننا » أى حال كوننا رافعين، ونصب « درجات » إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى : ﴿ مَنْ نَشَاءُ ﴾ وتأخيرها على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء رفعه حسب مقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة، وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستمرة فيما بين المصطفين الأخيار غير مختصة بإبراهيم عليه السلام . وقرئ : (يرفع) بالياء على طريقة الالتفات وكذا « نشاء » وقرأ غير واحد من السبعة « درجات من »، بالإضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الإنسان رفع له، وجوز بعضهم جعله مفعولا أيضا على قراءة التنوين وجعل من بتقدير لمن وهو بعيد .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنْ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل ما يفعل من رفع وخفض ﴿ عليمٌ ٨٣ ﴾ أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة، وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ما ذكر دخولا أوليا لتعليل لما قبله، وفى وضع الرب مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال إبراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم . هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الإبراهيمية عدداً أحكام، الأول أن قوله سبحانه : (لا أحب الآفلين) يدل على أنه عز وجل ليس بحسم إذ لو كان جسماً لكان غائبا عنا فيكون آفلا والآفلون ينافى الربوبية، ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة أفولا لا يخلو عن شئ لأن الآفلون احتجاب مع انتقال وتلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاب فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضا لكن الكلام فى كونه أفولا ليتم الاحتجاج بالآية ، لا يقال قد جاء فى حديث الاسراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاب مناف للربوبية لأننا نقول : الحجاب الوارد - كما قال القاضى عياض - إنما هو فى حق العباد لا فى حق تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزّه عما يحجبهم إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس ، ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخلق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والغرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه : بينى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بنى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وما جرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد فتدبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يتمتع أن يكون تعالى بحيث ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الآفلون . وأنت تعلم أن الواصفين ربهم عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون : إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الآفلون الممتنع على الرب جل جلاله ■

الثالث أنها تدل على أنه جل شأنه ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا
وحينئذ يحصل معنى الأقول وهو ظاهر . الرابع أن ما ذكر يدل على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل
لا على التقاليد والا لم يكن للاستدلال فائدة البتة . الخامس أنه يدل على أن معارف الأنبياء برهم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج إبراهيم عليه السلام إلى الاستدلال . السادس أنه يدل على أنه لا طريق إلى
تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته اذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل
عليه السلام إلى هذه الطريقة ، ولا يخفى عليك ما في هذين الأخيرين . السابع أن قوله سبحانه : (وتلك حجتنا)
الخ يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بآيائه الله تعالى واطهارها في عقله
وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى ، ويتأكد ذلك بقوله سبحانه : (نرفع
درجات) الخ . الثامن أن قوله سبحانه (نرفع) الخ . يدل على فساد طعن الحشوية في النظر وتقرير الحجة
وذكر الدليل ، وفيها أحكام آخر لا تخفى على من يتدبر ■

(ومن باب الإشارة فيها) (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق
الملكووت وربوبيته تعالى للأشياء معتقدا تأثير الآكوان والأجرام ذاهلا عن الملكوت جل شأنه (أتخذ
أصناما) أي أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (ماهية) فتعتقد تأثيرها (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر
عند من كشف عن عينه الغين (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) أي نوقفه على القوى
الروحانية التي تدبرها أمر العالم العلوي والسفلي أو نوقفه على حقيقتها (وليكون من الموقنين) أي أهل الايقان
العالمين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أي أظلم عليه ليل عالم الطبيعة
الجسمانية ، وذلك عند الصوفية في صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة روحا حيوانية
الظاهر في ملكوت الهيكل الانساني - فقال - حين رأى فيضه وحياته وتربيته من ذلك بلسان الحال (هذاربي)
وكان الله تعالى يريه في ذلك الحين باسمه المحي (فلما أفل) بطالع نور القلب (قال لأحب الأولين فلما رأى
القمر) أي قر القلب «بازغا» من أفق النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وتربيته منه «قال
هذا ربي» وكان الله تعالى يريه إذذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدي ربي» إلى نور وجهه
«لا كون من القوم الضالين» المحتجبين بالبوطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس» أي شمس الروح «بازغا»
متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوده وتربيته منها «هذاربي» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشهيد والعلی
العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلي أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه «قال يا قوم إني
برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إني وجهت وجهي» أي أسلمت ذاتي ووجودي «للذي فطر»
أوجد «السموات والأرض» أي سموات الأرواح وأرض النفس «حنيفا» مائلا عن كل ما سواه حتى عن
وجودي وميلتي بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» في شئ «وحاجه قومه» في ترك السوى «قال
أتحاجوني في الله وقد هدان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الإيمان الحقيقي «ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم» من ظهور نفس أو قلب بقية «أولئك لهم الأمن» الحقيقي «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق .
وقال النيسابوري: قدي دور في الخلد أن إبراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فنظر أولا في عالم

الاجسام فوجدتها آفة في أفق التغيير فلم يرها تصلح للالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام
فراها آفة في أفق الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجرد فصادفها آفة في أفق
الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل: غير ذلك ، وما ذكره بنى على أن الاحتجاج كان مع نفسه عاياه السلام وهو
الذي ذهب إليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهو مذکور في كثير من الكتب مشهور بين العامة ،
والخيار عندي ما علمت والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل .

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ ﴾ أي لابراهيم عليه السلام ﴿ إِسْحَاقَ ﴾ وهو ولده من سارة عاش مائة وثمانين سنة . وفي
نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحك ﴿ وَيَعْقُوبَ ﴾ وهو ابن اسحق عاش مائة وسبعاً وأربعين
سنة . والجملة عطف على قوله تعالى : «وذلك حجتنا» الخ ، وعطف الفعلية على الاسمية لالتزاع في جوازه ، ويجوز
على بعد أن تكون عطفاً على جملة «هاتين» بناء على أنها لا محل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات .

وقوله تعالى : ﴿ كَلَّا ﴾ مفعول لما بعده وتقديمه عليه للقصر لا بالنسبة إلى غيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أي
كل واحد منهما ﴿ هَدَيْنَا ﴾ لا أحدهما دون الآخر ، وقيل : المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطبرسي . واختار
كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعاً وترك ذكر المهدي إليه لظهور
أنه الذي أوتى ابراهيم عليه السلام فانهما متعبدان به *

وقال الجبائي : المراد هديناهم بنيل الثواب والكرامات ﴿ وَنُوحًا ﴾ قال شيخ الاسلام : منصوب بضمير
يفسره ﴿ هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ ولعله إنما لم يجعله مفعولاً مقديماً للمذكور لئلا يفصل بين العاطف والمعطوف
بشيء أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أعني القصر ولا يخلو ذلك عن تأمل أي من قبل ابراهيم عليه السلام .
ونوح - كما قال الجويعي - أعجمي معرب زاد الكرمانى ، ومعناه بالسريانية الساكن ، وقال الحاكم في المستدرک :
إنما سمي نوحاً لكثرة بكاؤه على نفسه واسمه عبد الغفار ، والأول أثبت عندي ، وأكثر الصحابة رضى الله تعالى
عنهم - كما قال الحاكم - أنه عليه السلام كان قبل ادريس عليه السلام . وذكر النسايون أنه ابن ملك بفتح اللام وسكون
الميم بعدها كاف ابن متوشاخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واوسا كنة وفتح الشين المعجمة واللام
والحاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واوسا كنة ثم معجمة وهو
ادريس فيما يقال . وروى الطبراني عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه قال : «قلت يا رسول الله من أول الانبياء؟
قال: آدم عليه السلام قلت: ثم من؟ قال نوح عليه السلام: وبينهما عشرة قرون» وهذا ظاهر في أن
ادريس عليه السلام لم يكن قبله .

وذكر ابن جرير أن مولده عليه السلام كان بعد وفاة ادم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاماً . وذكره
سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انعامه على خايه من جهة الفرع ثنى بذكر انعامه عليه من جهة الأصل فان
شرف الوالد سار إلى الولد . وقيل : إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الأصنام فذكره ليكون له به أسوة .
وأما أنه ذكر لما مر فلا إزداد دلالة على علاقة الأبوة ليقبل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . وقع بعضهم بالشهرة
عن ذلك ﴿ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ ﴾ الضمير عند جمع لابراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجليل لبيان شؤونه

وما من الله تعالى به عليه من إيتاء الحجة ورفع الدرجات وهبة الأولاد الأنبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لازماً من ينتمى إلى ملته من المشركون واليهود واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطاً عليه السلام وليس من ذرية إبراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتى إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجراً إلى الشام فarsله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر بحبي السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعطف على نوحا - ولا يجب أن يعتبر في المعطوف ما هو قيد في المعطوف عليه، ولا يضر ذكر اسماعيل هناك وإن كان من ذرية إبراهيم عليهما السلام لأن السكوت عن إدراجها في الذرية لا يقتضى أنه ليس منهم وإنما لم يعد - كما قال بعض المحققين - : في موهبة كاسحق لأن هبة اسحق كانت في كبره وكبر زوجته فكانت في غاية الغرابة ، وذكر يعقوب لأن إبقاء النبوة بطناً بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف «كلا هدينا» لأنه مؤكد لكونه نعمة ■

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية إبراهيم عليه السلام وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجاً ولا يترك له ارجاع الضمير على إبراهيم وجعله مختصاً بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الأنبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية إبراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطاً ابن أخى إبراهيم والعرب تجعل العم أبا كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) مع أن اسماعيل عم يعقوب . والجار والمجرور متعلق بفعل مضمع مفهوم بما سبق ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أى وهدينا من ذريته (داود) هو - كما قال الجلال السيوطي - ابن إيشا بكسر الهمزة وسكون الياء المشاء التحتية وبالشين المعجمة ابن عوبر بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلون بن يحيى بن عمى بن يارب - بفتحية وآخره باء موحدة - ابن رام بن حضرموت بمهملة ثم معجمة بن فارس بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوب قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جموعة حسن الصوت والخلق وجمع له بين النبوة والملك : ونقل النووى عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وله اثنا عشر ابناً (وسليمان) ولده، قال كعب : كان أبيض جسيماً وضيئاً جميلاً خاشعاً متواضعاً كان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلمه ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض ، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وابتدأ بناء بيت المقدس بعد ملكه بأربع سنين وتوفي وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح للاهتمام بشأنه مع ما في المفاعيل من نوع طول ربما يخل تأخيرها بتجاوب النظم الكريم (وأيوب) قال ابن جرير : هو ابن موصل بن روم بن عيص ابن اسحق . وقيل : ابن موصل بن تارخ بن روم الخ ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بإبراهيم فهو قبل موسى عليه السلام ؛ وقال ابن جرير : إنه كان بعد شعيب ■ وقال

ابن أبي خيثمة كان بعد سليمان ، وروى الطبراني أن مدة عمره كانت ثلاثا وتسعين سنة (وَيُوسُفَ) وهو على الصحيح المشهور ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ، ويشهد له ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعا إن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . عاش مائة وعشرين سنة وفيه ست لغات ثلاث السنين مع اليا . والهمز والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له (وَمُوسَى) وهو ابن عمران ابن يصر بن ماهيث بن لاوى بن يعقوب ولا خلاف في نسبه وهو اسم سرياني .

وأخرج أبو الشيخ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : إنما سمي موسى لأنه ألقى بين شجر وماء فالما بالقبطية مو والشجر شا . وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنومة وعاش - كما قال الثعلبي - مائة وعشرين سنة (وَهَارُونَ) أخوه شقيقه ، وقيل : لأوه ، وقيل : لأبيه فقط حكاهما الكرمانى في عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفي بعض أحاديث الاسراء صعدت إلى السماء الخامسة فإذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سترته من طولها فقلت : يا جبريل من هذا ؟ قال : المحبب في قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحبب (وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨) قيل : أى نجزيهم مثل ما جزينا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة في مقابلة الاحسان بالاحسان والمكائات بين الاعمال والاجزية من غير محس لا المائلة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم عليه السلام بكثرة النبوة في عقبه أمر مشهور * واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم في قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ونظائره ، وأل في «المحسنين» للعهد، والاضمار للثناء عليهم بالاحسان الذى هو عبارة عن الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق الذى هو حسنهما الوصفى المقارن لحسنهما الذاتى، وقد فسره عليه السلام بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها ■

(وَزَكَرِيَّا) هو ابن ازن بن بركيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشره اثنتان وتسعون ، وقيل : تسع وتسعون ، وقيل : مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمي وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرى بهما في السبع وزكرى بتشديد اليا وتخفيفها وزكر كقلم * (وَيَحْيَى) ابنه وهو اسم أعجمي ، وقيل : عربى ، وعلى القولين - كما قال الواحدى - لا ينصرف ، وسمى بذلك

على القول الثانى لأنه حى به رحم أمه ، وقيل : غير ذلك (وَعِيسَى) ابن مريم وهو اسم عبرانى أوسريانى وفى الصحيح أنه ربعة أحر كائما خرج من ديماس وفى ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجدته من الأم * .

وتعقب بان مقتضى كونه بلاأب ان يذكّر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، والذاعبون إلى دخول ابن البنت في الذرية يستدلون بهذه الآية وبها احتج موسى الكاظم رضى الله تعالى عنه على مارواه البعض عن الرشيد . وفى التفسير الكبير أن أبا جعفر رضى الله تعالى عنه استدلل بها عند الحجاج بن يوسف

وبآية المباهلة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعدما نزل (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم) *
 وادعى بعضهم أن هذان خصائصه ﷺ وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة، والذي أئيل إليه القول
 بالدخول ﴿وَالْيَاسَ﴾ قال ابن اسحق في المبتدأ: هو ابن يس بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخى
 موسى بن عمران عليهم السلام . وحكى القتيبي أنه من سبط يوشع ، وقيل : من ولد اسمعيل عليه السلام .
 وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه أدريس وهو - على ما قال ابن اسحق - ابن يرد بن مهلايل بن أنوش
 ابن قينان بن شيث بن آدم وهو جد نوح كما أشرنا إليه وروى ذلك عن وهب بن منبه، وفي المستدرک عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان بين نوح وأدريس ألف سنة . وعلى القول بأنه قبل نوح يكون البيان
 مختصاً بمن في الآية الأولى، ونص الشهاب أن قوله تعالى : (وزكريا) وما بعده حينئذ معطوفاً على مجموع
 الكلام السابق ﴿كُلٌّ﴾ أى كل واحد من أولئك المذكورين ﴿مِّنَ الصَّالِحِينَ ٨٥﴾ أى الصالحين في الصلاح
 الذى هو عبارة عن الاتيان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي وهو مقول بالتشكيك فيوصف بما هو من أعلى مراتب الانبياء
 عليهم السلام والجملة اعتراض جى بها للثناء عليهم بضمونها ﴿وَأَسْمَاعِيلَ﴾ هو - كما قال النووي - أكبر ولد
 ابراهيم عليه السلام ويقال - كما نقل عن الجواليقي - بالنون آخره قيل ومعناه: مطيع الله ﴿وَالْيَسَعَ﴾ قال ابن
 جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز - وقراً حمزة - والكسائي (اليسع) بوزن ضيغم وهو أعجمى دخلت عليه
 اللام على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب كما قاله التبريزي ونص على أن استعماله بدونها
 خطأ يغفل عنه الناس فليس كاليزيد في قوله :

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا شديداً باعباء الخلافة كادله

من جميع الوجوه ، وهو على القراءة الأولى أعجمى أيضاً ، وقيل : انه - عرب يوشع وقيل : عربى منقول
 من يسم مضارع وسع ﴿وَيُونُسَ﴾ وهو ابن متى بفتح الميم وتشديد التاء الفرقية مقصور كحتى ويقال متى
 بالفك وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو
 مردود ولم نقف كغيرنا على اتصال نسبه عليه السلام ، وقد مر ما في جامع الأصول . وقيل : إنه كان في
 زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلث النون وبهمزة

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل : أراد أن يجعله عريمان انس وهو شاذ ﴿وَلُوطًا﴾ قال ابن اسحق : هو
 ابن هاران بن آزر، وفي المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخى ابراهيم ولم يصرح باسم أبيه ﴿وَكُلًّا﴾
 أى كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض ﴿فَضْلًا﴾ بالنبوة ﴿عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦﴾ أى عالمي عصرهم .
 والجملة اعتراض كاختيها، وفيها دليل على أن الانبياء أفضل من الملائكة ﴿وَمَنْ آبَاؤُهُمْ وَذُرِّيَّاتُهُمْ (١) وَلِأَخْوَانِهِمْ﴾
 يحتمل - كما قيل - أن يتعلق بما تعاق به من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أى وهديتان آبائهم وأبنائهم
 وأخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كلا فضلنا) ومن تبعيضية أى فضلنا بعض آبائهم وأبنائهم الخ

(١) في أصل المصنف بدل وذرياتهم وأبنائهم وهو سبق فلم وجرينا على ما في المصحف العثماني منه

وجعله بعضهم عطفاً على نوحا، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض. واعتبار البعضية لما أن منهم من لم يكن نبيا ولا مديا قيل . وهذا في غير الآباء لأن آباء الأنبياء كلهم مهديون موحدون، وأنت تعلم أن هذا يختلف فيه نظرا إلى آباء نبينا ﷺ وكثير من الناس من وراء المنع فاطنك بآباء غيره من الأنبياء عليهم السلام ولا يخفى أن إضافة الآباء والأبناء والأخوان إلى ضميرهم لا يقتضى أن يكون لكل منهم أب أو ابن أو أخ فلا تغفل ﴿ وَاجْتَنِبْنَاهُمْ ﴾ عطف على «فضلناهم» أى اصطفيناهم ﴿ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٨٧ ﴾ تكرر للتأكيد وتمييد لبيان ما هدوا اليه ولم يظهر لى السر فى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر فى التقرير أولا بقوله تعالى : (وكذلك نجزي) الخ وثانيا بقوله سبحانه : (وكل من الصالحين) والله تعالى أعلم بأسرار كلامه .

﴿ ذَلِكْ ﴾ أى الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة أو ما دانوا به، وما فى ذلك من معنى البعد لما مر مرارا ﴿ هَدَى اللَّهُ ﴾ الإضافة للتشريف ﴿ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته ﴿ مَنْ عِبَادِهِ ﴾ وهم المستعدون لذلك ، وفى تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى عليية مضمون الصلة ويفيد ذلك أنه تعالى متفضل بالهداية ﴿ وَلَوْ أَشْرَكُوا ﴾ أى أولئك المذكورون ﴿ لَحَبَطَ ﴾ أى لبطل وسقط ﴿ عَنْهُمْ ﴾ مع فضلمهم وعلو شأنهم ﴿ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٨٨ ﴾ أى ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم هم وأعمالهم أعمالهم ﴿ أُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المذكورين من الأنبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم السلام باعتبار اتصافهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كما قيل . واقتصر الإمام على المذكورين من الأنبياء . وعن ابن بشير قال : سمعت رجلا سأل الحسن عن أولئك فقال له : من فى صدر الآية وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ ﴾ أى جنسه . والمراد بآياته التفهيم التام لما فيه من الحقائق والتمكين من الاطاحة بالجلال والحقائق أعم من أن يكون ذلك بالانزال ابتداء وبالإيراث بقاء فان من ذكر من لم ينزل عليه كتاب معين : ﴿ وَالْحُكْمَ ﴾ أى فصل الأمرين الناس بالحق أو الحكمة وهى معرفة حقائق الأشياء ﴿ وَالنَّبُوَّةَ ﴾ فسرهما بعضهم بالرسالة . وعلل بأن المذكورين هنا رسل لكن فى المحاكات لمولانا أحمد بن حيدر الصفوى أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد فى ذلك نصا . وذهب بعضهم إلى أن يوسف بن يعقوب عليه السلام ليس برسول أيضا . ويوسف فى قوله تعالى : (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات) ليس هو يوسف بن يعقوب عليهما السلام وإنما هو يوسف بن افرايم بن يوسف بن يعقوب وهو غريب . وأغرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا اليهم . وقال الشهاب : قد يقال انما ذكر الأعم فى النظم الكريم لأن بعض من دخل فى عموم آباؤهم وذرياتهم ليسوا برسل ﴿ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا ﴾ أى بهذه الثلاثة أو بالنبوة الجامعة للباقيين ﴿ هَؤُلَاءِ ﴾ أى أهل مكة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقتادة مع دلالة الإشارة والمقام على ما قيل . وقيل : المراد بهم الكفار الذين جحدوا بنبوته صلى الله تعالى

عليه وسلم مطلقا، وأياما كان فكفرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما أنزل عليه من القرآن يستلزم كفرهم بما يصدقه جميعا. وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر غير مرة ﴿فَقَدْ وَكَّنَّا بَهَا﴾ أى أمرنا برعايتها ووقفنا للايمان بها والقيام بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ فخاما ﴿لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩﴾ في وقت من الاوقات بل مستمرين على الايمان بها، والمراد بهم على ما أخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وعبد بن حميد عن سعيد بن المسيب أهل المدينة من الانصار. وقيل: أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا، وقيل: كل مؤمن من بنى آدم عليه السلام. وقيل: الفرس فان كلا من هؤلاء الطوائف موفقون للايمان بالانبياء وبالكتاب المنزلة اليهم عاملون بما فيها من أصول الشرائع وفروعها الباقية في شريعتنا. وعن قتادة أنهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام المذكورون وعليه يكون المراد بالتوكيل الامر بما هو اعم من اجراء احكامها كما هو شأنهم في حق كتابهم ومن اعتقاد حقيتها كما هو شأنهم في حق سائر الكتب التي نور فرقها القرآن، ورجح واختار هذا الزجاج. ورجحه الزمخشري بوجهين، الاول أن الآية التي بعد إشارة إلى الانبياء المذكورين عليهم السلام فان لم يكن الموكلون هم لزوم الفصل بالاجنبي. الثاني أنه مرتب بالفاء على ما قبله فيقتضى ذلك، واستبعده بعضهم فان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها مغايرا لمن أوتيهها وأخرج ابن حميد وغيره عن أبي رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكيل حينئذ هو الامر بانزالها وحفظها واعتقاد حقيتها، واستبعده الامام لأن القوم قلما يقع على غير بنى آدم، وأياما كان فتتوون «قوما» للتفخيم كما أشرنا اليه. وهو مفعول «وكننا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر ولأن فيه طولا ربما يؤدي تقديمه الى الاختلال بتجاوب النظم الكريم أو الى الفصل بين الصفة والموصوف والباء التي بعد صلة الكافرين قدمت محافظة على الفواصل والتي بعدها لتأكيد النفي. وجواب الشرط محذوف يدل عليه جملة (فقد وكننا) الخ أى فان يكفر بها هؤلاء فلا اعتداد به أصلا فقد وقفنا للايمان قوما مستمرين على الايمان بها والعمل بما فيها في إيمانهم مندوحة عن إيمان هؤلاء، ومن هذا يعلم أن الأرجح كما قال شيخ الاسلام تفسير القوم باحدى الطوائف من عدا الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام إذ بايائهم بالقرآن والعمل باحكامه يتحقق الغنية عن إيمان الكفرة به والعمل باحكامه ولا كذلك إيمان الانبياء والملائكة عليهم السلام ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الانبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والسدى وابن زيد، وقيل: الإشارة الى المؤمنين الموكلين. وروى ذلك عن الحسن. وقتادة ولا يخفى ما فيه، وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هديناهم الى الحق والصراط المستقيم، والاتفات الى الاسم الجليل للاشعار بعلّة الهداية وحفظ المهدي اليه اعتمادا على غاية ظهوره ﴿فَبَهْدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾ أى اجعل هداهم منفردا بالاقتداء واجعل الاقتداء مقصورا عليه، والمراد بهداهم عند جمع طريقهم في الايمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ فانها بعد النسخ لا تبقى هدى وهم أيضا مختلفون فيها فلا يمكن التأسى بهم جميعا، ومعنى امره صلى الله تعالى عليه وسلم بالاقتداء بذلك الاخذ به لا من حيث أنه طريق أولئك الفخام بل من حيث أنه طريق العقل والشرع ففى ذلك تعظيم لهم وتنبية على أن طريقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وهذا أجاب العلامة الثاني عما أورده سؤالاً من أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سبياً للنبي ﷺ أن يقاد غيره فـأـمـنـى أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء . وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بالاعتداء بذلك . واعترض أيضاً بأن الأخذ بأصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى للأمر بأخذ ما قد أخذ قبل اللهم إلا أن يحمل على الأمر بالثبات عليه . وحقق القطب الرازي في حواشيه على الكشف أنه يتعين أن الاعتداء المأمور به ليس إلا في الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالعلم . والصبر . والزهد . وكثرة الشكر . والتضرع ونحوها ويكون في الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل منهم قطعاً لتضمنها أن الله تعالى هدى أركلك الانبياء عليهم السلام إلى فضائل الأخلاق وصفات الكمال . وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعاً امتنع للعصمة أن يقال : إنه لم يمثل فلا بد أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الأخلاق الفاضلة التي في جميعهم فاجتمع فيه من خصال الكمال ما كان متفرقاً فيهم . وحينئذ يكون أفضل من جميعهم قطعاً كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن ■

واستدل بعضهم بها على أنه ﷺ متعبد بشرع من قبله وليس بشيء ، وفي أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء بهداهم دون الاعتداء بهم ما لا يخفى من الإشارة إلى علو مقامه ﷺ عند أرباب الذوق ، والهاء في (اقتده) هاء السكت التي تزداد في الوقف ساكنة ، وقد ثبت في الدرج ساكنة أيضاً اجراء للوصل مجرى الوقف ، وبذلك قرأ ابن كثير . ونافع . وأبو عمرو . وعاصم . ويحذف الهاء في الوصل خاصة حمزة . والكسائي . وقرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهاء من غير اشباع وهو الذي تسميه القراء اختلاصاً وهي رواية هشام عنه . وروى غيره اشباعاً وهو كسرهما ووصلها إياه ، وزعم أبو بكر بن مجاهد أن قراءة ابن عامر غلط ، ولذلك بان الهاء هاء الوقف فلا تحرك في حال من الأحوال . وإنما ذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . وتدعيه أبو علي الفارسي بأن الهاء ضمير المصدر وليست هاء السكت أي اقتد الاقتداء ، ومثله كما قال أبو البقاء قوله :

هذا سراقه للقرآن يدرسه والمرء عند الوشا إن يلحقها ذيب

فإن الهاء فيه ضمير الدرس لا مفعول لأن يدرس قد تعدى إلى القرآن . وقال بعضهم : إن هاء السكت قد تحرك تشبيهاً لها بهاء الضمير ، والعرب كثيراً ما تعطي الشيء حكماً ما يشبهه وتحمله عليه ، وقد روى قول أبي الطيب :

• وأحر قلباه بما قلبه شيم ■ بضم الهاء وكسرهما على أنها هاء السكت شبهت بهاء الضمير فحركت . واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لا شبه الضمير لأن هاء لا تكسر بعد الألف فكيف ما يشبهها . وزعم الإمام أن إثبات الهاء في الوصل للاقتداء بالإمام ولا يقتضى به في ذلك لأنه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليداً للخط وهو هم (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ) أي لا أطالب منكم (عَلَيْهِ) أي على القرآن أو على التبليغ فإن مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يذكرهما (أَجْرًا) أي جعلاً قل أو كثر كالم يسأله من قبلي من (م - ٢٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

الأنبياء عليهم السلام أهمهم قيل: وهذا من جملة ما أمرنا بالاعتدائه من هدام عليهم السلام، وهو ظاهر على ما قاله القطب لأن الكف عن أخذ أجر في مقابلة الاحسان من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، وأما على قول من خص الهدى السابق بالأصول فقد قيل: إن بين القول به والقول بذلك الاختصاص تنافيا. وأجيب بأن استفادة الاعتداء بالأصول من الأمر الأول لا ينافي أن يؤمر عليه الصلاة والسلام بالاعتداء بأمر آخر كالتبليغ وتقديم المتعلق هناك إنما هو لتفي اتباع طريقة غيرهم في شيء آخره.

واستدل بالآية على أنه يحل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الأحكام. وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور غنى عن البيان ■
 ﴿إِن هُوَ﴾ أي ما القرآن ﴿إِلَّا ذِكْرٌ﴾ أي تذكير فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للبالغة ولا حاجة لتأويله بهذا ﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ كافة فلا يختص به قوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ﴾ لما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وإبطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لأن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد. وبهذا ترتبط الآية بما قبلها كما قال الامام - وأولى منه ما قيل: إنه سبحانه (١) شأن القرآن العظيم وأنه نعمة جليلة منه تعالى على كافة الأمم حسبما نطق بقوله عز وجل: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) عقب ذلك ببيان غمطهم إياها وكفرهم بها على وجه سرى ذلك إلى الكفر بجميع الكتب الإلهية، وأصل القدر معرفة المقدار بالسبر ثم استعمل في معرفة الشيء على أتم الوجوه حتى صار حقيقة فيه، وقال الواحدى: يقال قدر الشيء إذا سبره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا، وقال ﷺ: «إن غم عليكم فاقدرُوا له» أي فاطلبوا أن تعرفوه، ثم قيل: لمن عرف شيئا هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره. واختلف التفسير هنا. فمن الأخفش أنه المعنى ما عرفوا الله تعالى ﴿حَقَّ قَدْرُهُ﴾ أي حق معرفته. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما عظموا الله تعالى حق تعظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والكل محتمل ■

واختار بعض المحققين ما عليه الأخفش لأنه الأوفق بالمقام أي ما عرفوه سبحانه معرفته الحق في اللطف بعباده والرحمة عليهم ولم يراعوا حقوقه تعالى في ذلك بل أدخلوا بها إخلالا عظيما ﴿إِذْ قَالُوا﴾ منكرين لبعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب كافرين بنعمه الجليلة فيهما أو ما عرفوه جل شأنه حق معرفته في السخط على الكفار وشدة بطشه بهم حين اجتروا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَا نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي شيئا من الأشياء فمن للتأكيد ونصب (حق) على المصدرية وهو كما قال أبو البقاء - في الأصل صفة المصدر أي قدره الحق فلما أضيف إلى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه. و(إذ) ظرف (٢) للزمان الزمان وهل فيها معنى العلة هنا أم لا؟ احتملان، وأبو البقاء يعلقها بقدرها وليس بالمشعين. وقرئ: (قدره) بفتح الدال. واختلف في قائل ذلك القول الشنيع، فأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أنهم مشركوا قریش. والجمهور على أنهم

(١) قوله «سبحانه شأن القرآن» الخ كذا بخطه وتأمله

(٢) قوله للزمان الزمان كذا بخطه ولعله للزمان الماضي. وجل من لا يسبق قلبه

اليهود ومرادهم من ذلك الطعن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل المبالغة فقبل لهم على سبيل الإلزام: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ فإن المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى عليه السلام ولا سبيل لكم إلى إنكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل استشكل ما عاينه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون: «ما أنزل الله على بشر من شيء» وحاصل ذلك أنهم أبرزوا لإنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة الممتنعات حتى بالغوا في إنكاره فالزموا بتجويزه . وقيل: إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول عن حقيقة، فقد أخرج ابن جرير والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك بن الصيف من أحرار اليهود (١) قال لرسول الله ﷺ: أشهدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يفيض الخبر السمين فأنت الخبر السمين قد سمعت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى عنه فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء فقال له قومه: ما هذا الذي بلغنا عنك؟ قال: إنه أغضبني فزعوه وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف فأنزل الله تعالى هذه الآية، واعترض بأن هذا لا يلائم الإلزام بإنزال التوراة على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فليفهم . ولا يرد أن هذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن سفيان . والكافي أن هذه الآية مدنية . واستشكل أيضا قول مجاهد بأن مشركي قريش كما ينكرون رسالة النبي ﷺ ينكرون رسالة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم. ودفع بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا يقولون: (لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم) حسن الزامهم بما ذكر، ومع هذا مذهب إليه الجمهور أخرى بالقبول. ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتوخذ الصغرى من قوة الآية والكبرى من صريحها والنتيجة موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإنما نتجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية إحدى المقدمتين لأن الشخصية عندم في حكم الكلية .

وقال الإمام: تفلسف حجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة فقال: إن هذه الآية مدنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية . وذلك لان حاصلها يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وواحد من البشر ما أنزل الله تعالى عليه شيئا ينتج أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال، وهذه الاستحالة ليست بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق الا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم: (ما أنزل الله) الخ فوجب القول بانها كاذبة وفي ذلك تأمل فليتأمل . ثم ان وصف الكتاب بالوصول اليهم لزيادة التقرير وتشديد التأكيد، وكذا تقييده بقوله سبحانه: ﴿نُورًا وَهُدًى﴾ فإن كونه بيانا بنفسه ومبينًا لغيره بما يؤيد كذا الإلزام أى توكيد، واتصالهما على الحالية من الكتاب والعامل «أنزل» أو من ضمير «به» والعامل جاء، والظاهر

تعلق الظرف بجاء « وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع حالا من الفاعل ، واللام في قوله سبحانه : ﴿ لِلنَّاسِ ﴾
أما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أى هدى كائننا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل . وقيل : هم ومن
عدهم . ومعنى كونه هدى لهم انه يرشد من وقف عليه بالواسطة أو بدونها الى ما ينجيهم من الايمان بالله تعالى
ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى : ﴿ تَجْعَلُونَهُ قَرَأَاطِيسَ ﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب
مسوق لنمى ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم
أى تضعونه في قراطيس مقطعة وأوراق مفرقة بحذف الجار بناء على تشبيه القراطيس بالظرف المبهم كما قيل *
وقال أبو على الفارسي : المراد تجعلونه ذا قراطيس ، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس
القراطيس ، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كما أنهم أخرجوه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القراطيس
الخالية عن الكتابة ، وليس المراد على الاول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قراطيس إذ كل كتاب لابد وأن
يودع في القراطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قراطيس موصوفة بقوله سبحانه : ﴿ تَبْدُونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا ﴾
فالجملة المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقراطيس ، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف
أى كثيرا منها ، والمراد من الكثير نوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتبه من أحكام التوراة
كرجم الزاني المحصن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه ، وهو
ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافهتهم به يقتضى خطابهم ، ومن جعل ما تقدم
للشركيين حمل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو الأفعال
الثلاثة بياء الغيبة ، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح
عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه : ﴿ وَعَلَّمْتُم مَّالْمَ تَعَلَّمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ﴾
وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الاول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشركون الى
الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الاول لأن إتمامه بقوله سبحانه : ﴿ قُلْ اللَّهُ ﴾ الخ بخلاف
الالتفات على القول الثاني ، والجملة - على ما قال أبو البقاء - في موضع الحال من فاعل « تجعلونه » باضمار قد أو بدونه
على اختلاف الرايين ، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ماعبارة عما أخذوه من الكتاب من العلوم
والشرائع ليكون التقييد بالحال مفيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التشنيع لاعلى ما تلقوه من جهة النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم زيادة على ما في التوراة وبينا لنا لما التمس عليهم وعلى آباءهم من مشكلاتها حسبما
ينطق به قوله تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَقْصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ لأن تلقيهم ذلك
ليس بما يزجرهم عما صنعوا بالتوراة فتسكون الجملة حيثئذ خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع
الحال بل الوجه حيثئذ أن يكون استئنفا مقرر لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التكملة والاستطراد
والتمهيد لما يعقبه من مجيء القرآن ، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ماعبارة عما كتبه من أحكام التوراة كما يفصح
عنه قوله تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ فان ظهوره وإن كان
مزجرا لهم عن الكتم مخافة الافتضاح ومصححاً لوقوع الجملة في موقع الحال لكن ذلك مما يعلمه الكاتبون حتما *
وجوز أن تكون الجملة معطوفة على « من أنزل الكتاب » من حيث المعنى أى قل من أنزل الكتاب ومن

عليكم عالم تعلموا وفيه بسـد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلمتم معشر العرب ما لم يعلم) الخ وهو عند قوم اعتراض الامة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بهدايتهم للجهالة بالتي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علمتم) عطف على (تجعلونه) والخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علمتم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف *
وقوله سبحانه: (قل الله) أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم إشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم، وإشعاراً بتعين الجواب وإيداناً بانهم أنعموا، ولم يقدرُوا على التكلم أصلاً، والاسم الجليل إما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدرة أي أنزل الله أو الله تعالى أنزله، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور (ثم ذرهم) أي دعهم (في خوضهم) أي باطلهم فلا عليك بعد الزام الحجة والقام الحجة (يَلْعَبُونَ ٩١) في موضع الحال من هم - الأول، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من مفعول (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) ■

وجوز أن يكون في موضع الحال من هم - الثاني . وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه . والظرف متصل بما قبله إما على أنه لغو أو حال من هم - ولا يجوز حينئذ جعله متصلاً بيلعبون على الحالية أو اللغوية لأنه يكون معمولاً له متأخراً عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضاً لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف، واختار الإمام عدم النسخ لأنها واردة مورد التهديد وهو لا يتنافى حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا للمدلول فلم يحصل النسخ فيه (وهذا كتاب أنزلناه) تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يشير به من التوراة وتكذيب الحكمتهم الشنعاء إثر تكذيب، وتكثير (كتاب) للتفخيم، وجملة (أنزلناه) في موضع الرفع صفة له .
وقوله سبحانه: (مبارك) أي كثير الفائدة والنفع لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخرين صفة بعد صفة . قال الإمام: جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل به عز الدنيا وسعادة الآخرة، وقد شاهدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمته في الدنيا ففسأله أن لا يجرنا سعادة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا: (مصدق الذي بين يديه) صفة أخرى، والإضافة على ما نص عليه أبو البقاء - غير محضة، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن، وتذكير الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فإن كل ما كان بين اليدين كذلك وتصديقه لكل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ (ولتذر أم القرى) قيل: عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانذار . واختار العلامة الثاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانذار، وادعى أنه لا حاجة مع هذا إلى ذلك التكلف فإن عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير، ودعى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إذا تعددت ولم يعطف أولها يتنوع العطف أو يفتح والواقع خلافه، والأولى ما يقال: إن الداعي أن اللفظ والمعنى يقتضيان، أما المعنى فلأن الانذار دلة لانزاله كما يدل عليه (وأوحى إلى هذا القرآن لا نذركم به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجع في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعديل على المعال به ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية. فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي وجوز أن يكون دلة لمخدوف يقدر مؤخرا أو مقدما أي ولتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، ووجه تقديم الجار للاهتمام أو للحصر الإضافي، وأن يكون عطفا على مقدر أي لتبشر وتنذر، وأيا ما كان ففي الكلام مضاف مخدوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وسميت بذلك لأنها قبلة أهل القرى وحجهم وهم يتجمعون عندها تجمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضا تعظيم الأم، ونقل ذلك عن الزجاج والجبائي، ولأنها أعظم القرى شأنا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل. وقيل لأن الأرض دحيث من تحتها فكانها خرجت من تحتها كما تخرج الأولاد من تحت الأم أو لأنها مكان أول بيت وضع للناس. ونقل ذلك عن السدي.

وقرأ أبو بكر بن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الإسناد المجازي للكتاب لأنه نذر به ﴿وَمَنْ حَوَّلَهَا﴾ من أهل المدر والوبر في المشارق والمغارب لعموم بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم الصاعد بها القرآن في غير آية، واللفظ لا يأتي هذا الجمل فلا متمسك بالآية لطائفة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام كقوله تعالى: (وانذر عشيرتك الأقربين) ولذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب، ومن اقتصر على الثاني في البيان لاحظ سبق الانذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يحملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَمَنْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ يحتدل أن يراد بالصلاة مطاق الطاعة مجازا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الإيمان ولذا أطلق على ذلك الإيمان مجازا كقوله تعالى: (ما كان الله ليضيع إيمانكم) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) ﴿أَوْ قَالَ أَوْحَى إِلَيَّ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شيء﴾ كمسيلة. والاسود العنسي ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك النظم كالذين قالوا: (لو شئنا لقلنا مثل هذا) وتفسير الأول بما ذكرناه لم نفق عليه لغيرنا، وتفسير الثاني ذهب إليه الزمخشري وغيره. وتفسير الثالث ذهب إليه الزجاج. ومن وافقه. وأخرج عبد بن حميد. وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء) نزات في مسيلة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الأول على (افترى) الخ من عطف التفسير. وتعقب بأنه لا يكون بأو، واستحسن أنه من عطف المغاير باعتبار العناد أو للتوزيع يعني أنه قارة ادعى أن الله تعالى بعثه نبيا وأخرى أن الله تعالى أوحى إليه وإن كان يازم النبوة في نفس الأمر الإيحاء ويلزم الإيحاء النبوة، ويفهم من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحا القدرة ولكن

قد يقتضيه كلامه على ما يفهم من بعض الروايات ، وفسر بعضهم الثاني بعبد الله ودعواه ذلك على سبيل التريديد، فقد روى أن عبد الله بن سعد كان قد تكلم بالاسلام فدعاه رسول الله ﷺ ذات يوم فكتب له شيئا فلما نزلت الآية في المؤمنين (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) أملاها عليه فلما انتهى إلى قوله سبحانه. (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله من تفصيل خاق الانسان فقال: (تبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله : هكذا أنزلت على فشك حينئذ وقال : لئن كان محمدا صادقا لقد أوحى إلى ولئن كان كاذبا لقد قلت كما قال، وجعل الشق الثاني في معنى دعوى القدرة على المثل فيصح تفسير الثاني والثالث به لا يصح إلا إذا اعتبر عنوان الصلة في الأخير من باب المماثلة مثلا كما لا يخفى. واعتبر الامام عموم افتراء الكذب على الله تعالى وجعل الماطوف عليه نوعا من الاشياء التي وصفت بكونها افتراء ثم قال: والفرق بين هذا القول وما قبله أن في الأول كان يدعى أنه أوحى اليه فيما يكذب به ولم ينكر نزول الوحي على النبي ﷺ وفي الثاني أثبت الوحي لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام فكان جمعا بين امرين عظيمين من الكذب إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود انتهى . وفيه عدول عن الظاهر حيث جعل ضمير (اليه) راجعا للنبي ﷺ والواو في (ولم يوح) للعطف والمتعاطفان مقول القول والمنساق للذهن جعل الضمير لمن والواو للحال وما بعدها من كلامه سبحانه وتعالى ، وربما يقال لو قطع النظر عن سبب النزول : إن المراد بمن افترى على الله كذبا من أشرك بالله تعالى أحدا بجعل افتراء الكذب على أعظم أفراد ، وهو الشرك وكثير من الآيات يصدق بهذا المعنى وبمن قال: (أوحى إلى) والحال لم يوح اليه مدعى النبوة كاذبا وبمن قال: (سأنزل مثل ما أنزل الله) الطاعن في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام فكأنه قيل: من أظلم ممن أشرك بالله عز وجل أو ادعى النبوة كاذبا أو طعن في نبوة النبي ﷺ ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الجملة الاستفهامية فتذكر وتدبر ■

(وَلَوْ تَرَى) أى تبصر ، وفعله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى : (إذ الظَّالِمُونَ) عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والاصل لو ترى الظالمين إذ هم ، و (إذ) ظرف لترى و (الظالمون) مبتدأ ، وقوله تعالى : (فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ) خبره وإذ ظرف لترى ، وتقييد الرؤية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيعة عند كل ناظر ، وقيل : المفعول (إذ) والمقصود تهويل هذا الوقت لفظاعة ما فيه ، وجواب الشرط محذوف أى لرأيت أمراً فظيعا هائلا . والمراد بالظالمين ما يشمل الانواع الثلاثة من الافتراء والقولين الآخرين ، والغمرة كما قال الشهاب في الأصل : المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة . ومنه قول المتنبي :

وتسعدني في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (وَالْمَلَائِكَةُ) الذين يقبضون ارواحهم وهم أعوان ملك الموت (بَاسْطُوا أَيْدِيَهُمْ) أى بالعذاب ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم (اَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ) أى خلصوها مما أنتم فيه من العذاب ، والامر للتوبيخ والتعجيز ، وذهب بعضهم أن هذا تمثيل لعمل الملائكة في

قبض أرواح الظالمه بفعل الغريم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عاياه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزع من أحداك ، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالحاح والتشديد في الإزهاق من غير تنفيس وإمهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك ، واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على الصور المحكية ، وإذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا مدخل عنها .

(الْيَوْمَ) المراد به مطلق الزمان لا المتعارف ، وهو إما حين الموت أو ما يشمله وما بعده

(يُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) أي المشتمل على الهوان والشدة والاضافة كما في رجل سوء تفيد انه يتمكن في ذلك لأن الاختصاص الذي تفيدته الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف . وجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون للتأديب لا للهوان والحزى . ومن الناس من فسر غمرات الموت بشدائد العذاب في النار فانها وإن كانت أشد من سكرات الموت في الحقيقة إلا أنها استعملت فيها تقريبا للإفهام . وبسط الملائكة أيديهم بضربهم للظالمين في النار بمقامع من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم (بَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ) مفترين (عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ) من نفي انزاله على بشر شيئا وادعاء الوحي أو من نسبة الشرك اليه ودعوى النبوة كذباً ونفيها عن اتصف بها حقيقة أو نحو ذلك . وفي التعبير (بغير الحق) عن الباطل ، لا يخفى وهو مفعول (تقولون) ، وجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أي قولاً غير الحق (وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ٩٣) أي تعرضون فلا تتأملون فيها ولا تؤمنون (وَأَقْدَحْتُمْوَنَاهُمْ) للحساب (فُرَادَى) أي منفردين عن الأعوان والأوثان التي زعمتم أنها شفعاؤهم أو عن الأموال والأولاد وسائر ما آثر تموة من الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن عكرمة قال : قال النضر بن الحرث سوف تشفع لي اللات والعزى فنزلت ، والجملة على ما ذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا ينافي قوله تعالى : (ولا يكلمهم) لأن المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم أو لأنه كناية عن الغضب ، وقيل : معطوفة على قول . (الملائكة أخرجوا) الخ وهي من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الإمام أولى وأقوى . ونصب (فرادى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس كما نه جمع فردان كسكران على ما في الصحاح ، والآلف للتأنيث ككسالى ، والراء في فرده مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمريض سكونها ، ونقل عن الراغب أنه جمع فريد كأسير وأسارى ، وفي القاموس يقال : نجاء وفرداد وفردا وفرادى وفردا وفرداد وفردى كسكرى أى واحد بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد في هذا المعنى ، ولعل هذا بعيد الإرادة في الآية . وقرئ (فردا) كرخال المضموم الراء وفردا كاحاد ورباع في كونه صفة معدولة ، ولا يرد أن يحى . هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل ببعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص ، نعم هو شائع فيما ذكر . وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذى الحال (كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) بدل من «فرادى» بدل كل لأن المراد المشابهة في الانفراد المذكور ، والكاف اسم بمعنى مثل أى مثل الهيئة ، التي ولدتم عليها في الانفراد ويجوز أن يكون حالاً ثانية على رأى من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالا من الضمير في (فرادى) فهي حال مترادفة أو متداخلة والتشبيه

أيضا في الانفراد، ويحتمل أن يكون باعتبار ابتداء الخلقة أى مشبهين ابتداء خالقكم بمعنى شبيهة حالكم حال ابتداء خلقكم حفاة عراة غرلا بهما، وجوز أن يكون صفة مصدر (جثتمونا) أى مجيئا كخلقنا لكم. أخرج ابن أبي حاتم. والحاكم وصححه عن عائشة رضی الله تعالى عنها أنها قرأت هذه الآية فقالت: يا رسول الله واسوأنا إن النساء والرجال سيحشرون جميعا ينظر بعضهم إلى سواة بعض فقال رسول الله ﷺ: لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض ■

(وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ) أى ما أعطيناكم في الدنيا من المال والخدم وهو متضمن للتوخيخ أى فشغلتكم به عن الآخرة (وَرَأَوْا ظُهُورَكُمْ) ما قدمتم منه شيئا لأنفسكم. أخرج عبد بن حميد. وابن أبي حاتم عن الحسن قال: يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ فيقول له تبارك وتعالى: أين ما جمعت؟ فيقول: يا رب جمعت ما تركته أو فرما كان فيقول: أين ما قدمت لنفسك؟ فلا يراه قدم شيئا وتلا هذه الآية، والجملة قيل مستأنفة أو حال بتقدير قد (وَمَا نَرَى) أى نبصر وهو - على ما نص عليه أبو البقاء - حكاية حال وبه يتعلق قوله تعالى: (مَعَكُمْ) وليس حالا من مفعول (نرى) أعنى قوله سبحانه: (شُفَعَاءُكُمْ) ولا مفعولا ثانيا، والرؤية عليية. وإضافة الشفعاء إلى ضمير المخاطبين باعتبار الزعم كما يفصح عنه وصفهم بقوله عز وجل: (الَّذِينَ زَعَمْتُمْ) في الدنيا (أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) أى شركاء الله تعالى في ربوبيتكم واستحقاق عبادتكم، والزعم هنا نص في الباطل وجاء استعماله في الحق كما تقدمت الإشارة إليه، ومن ذلك قوله:

تقول هلكننا إن هلكنا وإنما على الله أرزاق العباد كما زعم

(لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) بنصب - بين - وهى قراءة عاصم. والكسائي. وحفص عن عاصم. واختلف في تخريج ذلك فقيل: الكلام على اضممار الفاعل لدلالة ما قبل عليه أى تقطع الأمر أو الوصل بينكم. وقيل: أن الفاعل ضمير المصدر، وتعقبه أبو حيان بأنه غير صحيح لأن شرط افادة الاسناد مفقودة فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ولذلك لا يجوز قام ولا جلس وأنت تريد قام هو أى القيام وجلس هو أى الجلوس. ورد بأنه سمع بداءه، وقد قدروا في قوله تعالى: (ثم بداهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه) بداءه. وقال السفاقي: إن من جعل الفاعل ضمير المصدر قال: المراد وقع التقطع والتغاير حاصل بهذا الاعتبار ولو سلم فالتقطع المعتبر مرجعا معرف بلام الجنس و(تقطع) منكر فكيف يقال اتحاد الحكم والمحكوم عليه ■ ولا يخفى أن القول بالتأويل متعين على هذا التقدير لأنه إذا تقطع التقطع حصل الوصل وهو ضد المقصود وقيل: إن - بين - هو الفاعل وبقي على حاله منصوبا حلاله على أغلب أحواله وهو مذهب الاخفش، وقيل: إنه بنى لضافته إلى مبنى، وقيل غير ذلك ■

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع ساطع على (ما كنتم تزعمون. تقطع) وضل عنكم فاعمل الشان وهو (ضل) وأضمر في (تقطع) ضميره. والمراد بذلك الأصنام، والمعنى لقد تقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى: (وتقطع بهم الأسباب) أى لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فبعدتكم وهم

وقرأ باقي السبعة (بينكم) بالرفع على الفاعلية وهو من الاضداد كالقرء يستعمل في الوصل والفصل، والمراد به هنا الوصل أى تقطع وصلكم وتفرق جمعكم، وطعن ابن عطية في هذا بأنه لم يسمع من العرب أن البين بمعنى الوصل وإنما انتزع من هذه الآية. وأجيب بأنه معنى مجازى ولا يتوقف على السماع لأن-بين- يستعمل بين الشيتين المتلاسين نحو بينى وبينك رحم وصداقة وشركة فصار لذلك بمعنى الوصلة. على أنه لو قيل بأنه حقيقة في ذلك لم يبعد، فإن أبا عمرو. وأبا عبيدة. وابن جنى. والزجاج. وغيرهم من أئمة اللغة نقلوه وكفى بهم سنداً فيه، فـكونه منتزعا من هذه الآية غير مسلم، وعليه فيكون مصدرا لا ظرفا. وقيل: إن-بين- هنا ظرف لكنه أسند إليه الفعل على سبيل الاتساع ■

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة ﴿وَضَلَّ عَنْكُمْ﴾ ضاع وبطل ﴿مَا كُنْتُمْ تَرْجُوْنَ ۙ﴾ أنها شفعاؤكم أو أنها شركاء الله تعالى فيكم أو أن لا بعث ولا جزاء ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ شروع في تقرير بعض أفعاله تعالى العجيبة الدالة على كمال علمه تعالى وقدرته وإطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفي ذلك تنبيه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكيمة إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه. والفالق الموجد والمبدع كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والضحاك. والحب معلوم والنوى جمع نواة التمر كما في القاموس وغيره يؤنث ويذكر ويجمع على أنواء ونوى بضم النون وكسرها. وفسره الامام بالشئ الموجود في داخل الثمرة بالمثلثة أعم من التمر بالمشاة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما في القاموس وإذا أريد غيره قيد فيقال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك. وأصل الفلق الشق. وكان اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من عدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق فتى أوجد الشئ تخيل الذهن أنه شق ذلك عدم وفلقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن. وقتادة. والسدى أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى. وفي ذلك دلالة على كمال القدرة لما فيه من العجائب التي تصدح اطيافها على افتنان الحكم وتطفح أنهارها في رياض الكرم. وعن مجاهد. وأبي مالك أن المراد بالفلق الشق الذى بالحبوب وبالنوى أى أنه سبحانه خالقه كما كذلك كما في قولك: ضيق فم الركبة ووسع أسفلها، وضمف بأنه لا دلالة على كمال القدرة كما في سابقه ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ أى يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر بما لا ينمو من النطفة. والحب. والنوى، والجملة مستأنفة مبينة لما قبلها على ما عليه إلا أكثر وأذلك ترك العطف وقيل: خبر ثان ولم يعطف للإبذان باستقلاله في الدلالة على عظمة الله تعالى ﴿وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ﴾ كالنطفة وأخوها ﴿مِنَ الْحَيِّ﴾ كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فالق) لا على (يخرج الحي) الخ لأنه كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وإن صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه ■

واختار ابن المنير كونه معطوفا على (يخرج) قال وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد القطع، فالوجه والله تعالى أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتى بصيغة اسم

الفاعل اسوة أمثاله في الآية إلا أنه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصف وحده ارادة لتصور اخراج الحى من الميت واستحضاره في ذهن السامع وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضى ألم تر (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) كيف عدل فيه عن الماضى المطابق لانزال ذلك وقوله :

بأنى قد لقيت الغول يسعى بسهب كالصحيفة صحصهان
فأخذه وأضر به فخرت صريعا لليدين وللجيران

فانه عدل فيه إلى المضارع إرادة لتصور شجاعته واستحضارها لذهن السامع إلى ما لا يحصى كثرة، وهو إنما ينتجى فيما تكون العناية فيه أقوى، ولا شك ان إخراج الحى من الميت أظهر في القدرة من عكسه وهو أيضا أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه ثم القسم الآخر ثان عنه فكان الأول جديرا بالتصوير والتأكيدي في النفس ولذلك هو مقدم أبدا على القسم الآخر في الذكر حسب ترتبهما في الواقع، وسهل عطف الاسم على الفعل وحسنه أن اسم الفاعل في معنى المضارع وكل منهما يقدر بالآخر فلا جناح في عطفه عليه ■ وقال الامام في وجه ذلك الاختلاف : إن لفظ الفعل يدل على أن الفاعل يعتن بالالفعل في كل حين وأوان ، وأما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، ويرشد إلى هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز من أن قوله سبحانه : (دل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) قد ذكر فيه الرزق بلفظ الفعل لأنه يفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة ، وقوله عز شأنه (وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد) قد ذكر فيه الاسم ليفيد البقاء على تلك الحالة ، وإذا ثبت ذلك يقال : لما كان الحى أشرف من الميت وجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحى ، فلذا وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثانى بصيغة الاسم تنبيها على أن الاعتناء بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحى . ثم العطف لاشتغال الكلام به على زيادة لا يضر بكون الجملة بيانا لما تقدم كما لا يضر شمول الحى والميت في الجملة المعطوف عليهما للحيوان والنبات فيه ■

وأياها كان فلا بد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا : إن الحى حقيقة فيمن يكون موصوفا بالحياة وهى صفة توجب صحة الادراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقه تلك الصفة أو نحو ذلك . وأن إطلاقه على نحو النبات والشجر الغض والحب والنوى مجاز . وبهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحى الناضج من الوجوه المجازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن (ذَلِكَكُمْ) القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو (الله) الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده (فَإِن تَوَفَّكُونَ ۙ) فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لا يقدر على شئ لا سبيل إلى ذلك أصلا . وتمسك صاحب بن عباد بهذا على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يلق به عز شأنه أن يقول : (فاني تو فكون) وقد قدمنا الجواب على ذلك على أتم وجه فنذكر (قَالُوا أَضْطَبَّاحُ) خبر لمبتدأ محذوف أى هو قالق أو خبر آخر لان . و(الاضباح) بكسر الهمزة مصدر سمي به الصبح ، قال امرؤ القيس :

الا أيها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل
وقرا الحسن بالفتح على أنه جمع صبح كقفل وأقفال . وأنشد قوله :
أفتى رياحا وبني رياح تناسخ الامسا والاصباح

بالكسر والفتح مصدرين وجمعى مسمى وصبح . والفالق الخالق على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما . وقتادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلمة هي التي تفلق
عن الصبح . وأجيب بان الصبح صبحان، صادق وهو المنتشر ضوءه معترضا بالآفق . وكاذب وهو ما يبدو
مستطيلا وأعلاه أضوا من باقيه وتعقبه ظلمة . وعلى الأول يراد فلقه عن ياض النهار أو يقال : في الكلام، مضاف
مقدر أى فالق ظلمة الاصبح بالاصباح . وذلك لأن الآفق من الجانب الغربي والجنوبي ملوه من الظلمة والنور
إنما ظهر في الجانب الشرقي فكان الآفق كان مجرا ملوا من الظلمة فشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى
جدولا من النور فيه . وعلى الثاني فايراد أنه سبحانه فاقه عن ظلمة آخر الليل وشاقه منه . وما ذكر من تقسيم
الصبح إلى صادق وكاذب بما يشهد له العيان ولا يمتري فيه اثنان إلا أن في سبب ذلك ظلاما لأهل الهيئة حاصلة
ان الصبح . وكذا الشفق استنارة في كرة البخار لتقارب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب .
وقد تحقق أن كرة البخار عبارة عن هوا متكاثف بما فيه من الاجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيهما
بتسخين الشمس وغيرها اياها وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالأرض على مركزها وسطح مواز
لسطحها المتساوى غاية ارتفاعها عن مركز الأرض في جميع النواحي المستلزم لكرويتها وانها مختلفة القوام
لان ما كان منها أقرب إلى الأرض فهو أكثف بما بعد لان اللطف يتصاعد ويتباعد أكثر من الاكثف ولكن
لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يحجب ما وراءه . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزه وهو من سطح الأرض
أحد وخمسون ميلا تقريبا وأن للأرض ظللا على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي
مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها . وتنقسم الأرض بهذه القاعدة إلى قسمين . أحدهما أكبر مستضى مواجه
للشمس والآخر مظلم مقابل لها . ويتحرك الضياء والظلمة على سطح الأرض في يوم بليلته دورة واحدة
كعالمين متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس يحيط بمخروط الظل من جميع جوانبه
ومنبت في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد وقمر في مخروط ظل الأرض
لكن الافلاك لكونها مشعة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لانراها مضيئة . وكذا الهواء
الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوما .

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الأرض أكثف بما بعد والا كثف أقبل للاستضاءة
فالكثيف الخشن باختلاط الهبات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء . وأن النهار مدة كون ذلك
المخروط تحت الآفق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي
الآفق ازداد ميل المخروط إلى غريبه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الاقرب
إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عمودا على الخط المماس
للشمس والأرض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولا مرتفعاً عن الآفق
عند موقع العمود مستطيلا كخط مستقيم وما بين الآفق يرى مظلماً لبعده وان كان مستقبلاً في الواقع

ولكثافة الهواء عند الافق مدخل في ذلك أيضا وهو الصبح الكاذب، ثم إذا قربت من الافق الشرقى روى الضوء معترضا منبسطا يزداد لحظة فلحظة وينمحي الاول بهذا الضياء القوى كما ينمحي ضياء المشاعل والكواكب في ضوء الشمس فيخيل أن الاول قد عدم وهو الصبح الصادق ■

وتوضيح ما ذكر على ما في التذكرة وشرح سيد المحققين أنه يتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمركز الشمس والارض وبسهم المخروط ومركز قاعدته فيحدث مثلث حاد الزوايا قاعدته على الافق وضلعاه على سطح المخروط. أما حدوث المثلث فلما تقرر أنه إذا مر سطح مستو بسهم المخروط ومركز قاعدته أحدث فيه مثلثا. وأما حدة الزوايا فلأن رأس المخروط في نصف الليل يكون على دائرة نصف النهار فوق الارض. وحينئذ إما أن يكون المخروط قائما على سطح الافق. وذلك إذا كانت الشمس على سمت القدم أو ماثلا الى الشمال أو الجنوب مع تساوى بعده عن جهة المشرق والمغرب. وذلك إذا لم تكن الشمس على سمت القدم ■

وأيا ما كان فذلك السطح المفروض يمتد فيما بين الحافقين أما على التقدير الاول فظاهر. وأما على التقدير الثاني فلتساوى بعد رأس المخروط عن جانبي المشرق والمغرب فيكون زاويتا قاعدة المثلث حادتين لوجوب تساويهما وامتناع وقوع قائمتين أو منفرجتين في مثلث. وإذا مال رأس المخروط عن نصف النهار المغرب فوق الارض بسبب انتقال الشمس عنه إلى جانب المشرق تحتم الارض تضايقت الزاوية الشرقية من ذلك المثلث فتصير أحد ما كانت واتسعت الزاوية الغربية حتى تصير منفرجة لكن المقصود لا يختلف. ولا شك أن الأقرب من الضلع الذى يلي الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق. وذلك أنه إذا خرج من البصر الى الضلع الشرقى عمود فلا يمكن أن يقع على موضع اتصال هذا الضلع بالافق وإلا انطبقت القائمة على بعض الحادة ولأن يقع تحت الافق بأن يقطع العمود قاعدة المثلث ويصل الى الضلع المذكور بعد إخراجة تحته وإلا لزم في المثلث الحادث تحت الافق من القدر الخارج من بعض القاعدة وبعض العمود قائمة ومنفرجة ولأن يقع في جهة رأس المثلث على موضع اتصال أحد ضلعيه بالآخر ولا خارجا عنه في تلك الجهة لما ذكرنا بعينه فوجب أن يقع داخل المثلث فيما بين طرفي الضلع الشرقى، وقد تبين أن موضعه أقرب إلى الناظر من موضع اتصاله بالافق. ولا شك في أن ما وقع من هذا الضلع فيما كثف من كرة البخار يكون مستقيرا بتمامه حال قرب الشمس من أفق المشرق إلا أن ما كان أقرب منه إلى الناظر يكون أصدق رؤية. وهو موقع العمود ومن هنا يتحقق الصادق والكاذب. انتهى كلامهم ■

والامام الرازى أنكر كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء قال. لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذى يكون فلك الدائرة أفقاهم قد طلعت الشمس من مشرقهم. وفي ذلك الموضع أضواء نصف كرة الارض. وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقى من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة فلحظة. وحينئذ يمتنع أن يكون الصبح الاول خطا مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره. ويفهم من كلامه أيضا أن الصبح الثاني كالصبح الاول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن الماضي شمساً كان أو غيره لا يقع ضوءه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص، ثم قال فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بناه وعلى هذا عول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب: أن هذا باطل من وجهين، الأول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل النور واللون في ذاته. وما كان كذلك يمتنع أن ينعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له. فإن قالوا: فلم لا يجوز أن يقال إنه حصل في الأفق أجزاء كشيقة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له؟ فنقول: لو كان كذلك لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الأمر كذلك بل بالعكس، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لتابعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين. وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام واستنار نصف العالم هناك، والربع من الفلك الذي هو ربع شرق لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الانارة حينئذ وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه. ولا أراه أتى بشيء يتباج به صبح هذا المطلب كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما قدمناه. وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيثمي أن لاهل الهيئة في تحقيق الصبح الكاذب كلاماً طويلاً مبنيًا على الخدس المبني على قاعدة الحكماء الباطلة كمنع الخرق والائتمام على أنه لا يفي ببيان سبب كون أعلاه أضواً مع أنه أبعد من أسفله عن مستمدّه وهو الشمس ولا يبيان سبب انعدامه بالكلية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الأئمة وقدروها بساعة. والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لأنها تطول تارة وتقصّر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائماً بخمس عشرة درجة. وزعم بعض أهل الهيئة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينعدم في الصادق. وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم ولعله بحسب التقدير لا الحس. وفي خبر مسلم «لا يغرنكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في فواحي الأفق» ويؤخذ من تسميته عارضاً للثاني شيئاً، أحدهما أنه يعرض للشعاع الناشئ عنه الصبح، الثاني انحباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فعند ذلك الانحباس يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد في المنحبس إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أوله أكثر من آخره، وهذا ليكون كلام الصادق قد يدل عليه ولا نبأته عن سبب طوله وإضافة أعلاه، واختلاف زمنه وانعدامه بالكلية الموافق للحس أول مما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه عليه السلام أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية لينبه الناس به لقرب ذلك فينتبهوا ليدركوا فضيلة أول الوقت لاشتغالهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمنعهم إدراك أول الوقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى من ذلك الشعاع أو يخلقه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفه في الشكل ليحصل التميز وتوضح العلامة العارضة من المعلم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد «ليس الفجر الأبيض المستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض» وفيه شاهد لما ذكر آخر. ومما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس ثمانمائة كوة تطلع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحبس شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكي وغيره كالأصبغى من الشافعية فيه كلام يوضحه ويبين صحة ما ذكر من الكوات ويوافق الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب. وحاصله وإن كان فيه طول لمس الحاجة إليه أنه يباين يطلع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجد القوى النظر. وذكر ابن بشير المالكي أنه من نور الشمس إذا قربت من الأفق فادا ظهرت أنست به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الأصبغى أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليسلا وهو كثير من الشافعية، وإن أبا جعفر البصري بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطلع مستطيلا إلى نحو ربع السماء فإنه عمود وربما لم ير إذا كان الجو نقيا شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدرا صيفا أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا ينافي هذا ما تقدم من أن أعلاه أضوا لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحته سواد ثم يبيض ثم يظهر يبيض يغشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما ينحدر ليلتقي مع المعترض في السواد ويصيران فجرا واحدا. وزعم غيبته ثم عوده وهم أوراؤه يختلف باختلاف الفصول فظنه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هو الحجرة إذا كان الفجر بالسعود، ويلزمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال آخرون هو شعاع يخرج من طباق بجبل قاف ثم أبطله بأن جبل قاف لا وجود له وبرهن عليه بما يرده ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم من التزموا تخريج الصحيح. وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأي فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، منها أن وراء أرضنا بحرا محيطا ثم جبلا يقال له قاف ثم أرضا ثم بحرا ثم جبلا وهكذا حتى عد سبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من ذرذ محيط بالدنيا عليه كنفا السماء، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله: لا وجود له اندفع قوله اثره: ولا يجوز اعتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن أراد بالدليل مطلق الإمارة فهذا عليه أدلة أو الإمارة العقلية فهذا بما يكفي فيه الظن بما هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفى دائماً، ثم استشكله وأطال في جوابه بما لا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحيث قد عذر من عبر بأنه يغيب ثم تدق به ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بحدوث ضوء الصبح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادي كما يشير إليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف. والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثلاً للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وعشرون مثلاً لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء وما يقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل يحيط بالارض. والخبر في ذلك إن صح وقلنا: إن له حكم المرفوع مما ينبغي تأويله وباب التأويل أوسع من تلك الكوة فان كثيراً من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مراراً ولم يجدوا أثراً لهذا الجبل المحيط الشامخ. وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضاً. وكون الله تعالى لا يعجزه شيء مما لا يشك فيه إلا ملحد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج. والذي تميل إليه قلوب كثير من الناس في أمر الصبح ما ذكره أهل الهيئة.

وقد بين أرسطو خمس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكوة إذا اقتبست الضوء من كوة أعظم منها كان المضي منها أعظم من نصفها. وقد بين أيضاً في الشكل الأول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه يلي أصفرهما ويكون المخروط مماساً لكل منهما على محيط دائرة. ولا شك أنه يحيط بالشمس والارض مخروط مؤلف من خطوط شعاعية رأسه يلي الارض فيكون هذا المخروط مماساً للارض على دائرة فاصلة بين المضي والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضي من الارض أصغر.

وقد حققوا أن المستدير من الهواء كرة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الارض وهي مستديرة أبداً لكثافتها وإحاطة أشعة الشمس بها لكنها لا ترى في الليل أبداً عن البصر وان سهم المخروط أبداً في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا إليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة فلحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ما تقدم تفصيله وعلى هذا لا يلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطلوعها على أولئك الأقوام. واستنارة نصف العالم عندهم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لا يخفى على المتأمل، والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لا بأس به، نعم اعتقاد صحة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة أو علم بدليل قطعي كفر أو ضلال فتدبر. وقرئ (فالق) بالنصب على المدح.

وقرأ النخعي (فلق الاصباح) (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) أي يسكن إليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل ما يسكن إليه الرجل ويطمئن استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب يقال له: سكن، ومنه قيل للنار: سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة. وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة. وروى نحوه عن ابن عباس. ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكوناً فيه أخذاً له من السكون أى الهدوء والاستقرار كما في قوله تعالى : (لتسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرئ : شاذاً بالنصب و(الليل) فيها مجرور بالإضافة ، ونصب (سكننا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لانه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضي كما يشهد به قراءة (جعل) ■

وجوز الكسائي . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضي مطلقاً حملاً له على الفعل الذى تضمن معناه . وبهضم جوز عمله كذلك إذا دخلت عليه أل . وآخرون جوزوا عمله في الثاني إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام . وعلى هذا الأول لا يحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف . واختار بهضم كونه الناصب أيضاً لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر في الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضي فقط ولا يجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط باشتهار الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه في قراءتنا على أنه مفعول ثان لجعل ■

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصبا على الحال (وَالْقَمَرِ) معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جره يكون نصبهما بجعل المقدّر الناصب لسكننا أو بآخر مثله . وقيل : بالعطف على محل (الليل) المجرور فإن إضافة الوصف إليه غير حقيقية إذالم ينظر فيه إلى الماضي . وقرئ : بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجموعان (حُسْبَانًا) أى على أدوار مختلفة بحسب فيها الاوقات التى نيط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسباناً . والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع في نحو ذلك وماسواه . وارد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبي الهيثم أن (حسباناً) جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب ؛ وفي إرادته هنا بعد (ذَلِكَ) إشارة إلى جعلهما كذلك .

وقال الطبرسى : إلى ما تقدم من فائق الاصباح وجعل الليل سكوناً والشمس والقمر حسباناً . والجمهور على الأول وهو الظاهر ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو منزلة المشار إليه وبعد منزلته أى ذلك التفسير البديع الشأن (تَقْدِيرُ الزَّيْرِ) أى الغالب القاهر الذى لا يتعاصاه شئ من الاشياء التى من جملة تسييرهما على الوجه المخصوص (الْعَلِيمِ ٩٦) المبالغ في العلم بجميع المعلومات التى من جهتهما فى ذلك التسيير من المصالح المعاشية والمعادية ■

(وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ) أى أنشأ أو صير (لَكُمْ) أى لاجلكم (النُّجُومَ) قيل : المراد بها ما عدا النيرين لأنها التى بها الاهتداء الآتى ولأن النجم يخص في العرف بما عداهما . وجوز أن يدخل فيها فيكون هذا بياناً لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة ، والمنجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسيارات سبع باجماع المتقدمين وثمان بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم . والثوابت لا يعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عيد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضفيرة . ومن أخرجهما قال :

هي ألف واثنان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزايدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم وأوسط وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات آخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يسلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين .

(لَتَهْتَدُوا بِهَا) بدل من ضمير (لكم) بإعادة العامل بدل احتمال كأنه قيل جعل النجوم لامتدائكم (في ظلمات البر والبحر) أي في ظلمات الليل في البر والبحر، وإضافتها إليهما للدلالة على اشتباهات الطرق وسمائها ظلمات على الاستعارة، وهذا أفراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام وإلا فهي أجدى من تماريق العصا، وهي في جميع ما يترتب عليها كسائر الأسباب العادية لا تأثير لها بانفسها ولا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والاضواء ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية .

قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة: والمنهى عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان كمجيء المطر ووقوع الناج. وهبوب الرياح. وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقترائها وافتراقها، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فمن ادعى علمه بذلك فهو فاسق بل ربما يؤدي به إلى الكفر، فأما من يقول: إن الاقتران أو الافتراق الذي هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما طردت به عادته الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا اثم عليه بذلك، وكذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعلم به الزوال وجهة القبلة وكم مضى وكم بقي من الوقت فانه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية، وأما ما في حديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح في أثر ماء - أي مطر - كان من الليل فلما انصرف أقبل عابنا فقال: أتدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال: أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال: مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ومن قال: مطرنا بنوء كذا فذاك كافر بي مؤمن بالكواكب .

فقد قال العلماء: إنه محمول على ما إذا قال ذلك مریدا أن النوء هو المحدث أما لو قال ذلك على معنى أن النوء علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لأنه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول: قد كثرت الاخبار في النهي عن علم النجوم والنظر فيها، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأبو داود . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد» وأخرج الخطيب عن ميمون بن مهران . قال: قلت لابن عباس رضي الله تعالى عنهما أوصني قال: أوصيك بتقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فانه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: نهاني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر في النجوم . وعن أبي هريرة . وعائشة رضي الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن متعلم حروف أبي جاد وراء في النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة» . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر

ثم انتهوا ۝ إلى غير ذلك من الاخبار ، ولعل ما تفيد من النهي عن التعلّم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى محذور شرعا كما يشير إليه خبر ابن مهران. وكذا النهي عن النظر فيها محمول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقطعية ماتدل عليه بثليثها وتربيعها واقتربانها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يمتنع لغير علام الغيوب . والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجدى نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالمتمسك بحبال القمر والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس. نعم إن بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحداثه في الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاهد لما ذكرنا. ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهي قد تتخلف مسياتها عنها سواء قلنا: إن التأثير عندها كما هو المشهور عن الاشاعة أم قلنا: إنها المؤثرة بأذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف، ويشير إليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة. فتى أخبر المجرب عن شيء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس. وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتخرج أن يخبره فقال عكرمة: سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول: لم عجز الناس عنه وددت أنى علمته ۝ وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبد الله بن حفص قال: خصت العرب بخصال بالكهانة والقيافة والعيافة والنجوم. والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقي بعد ذلك، وقول الحسن بن صالح: سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في النجوم: ذلك علم ضيعه الناس فلعل ذلك إن صح محمول على نحو ما قلنا. وبعد هذا كله أقول: هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ أى بينا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التى هذه النعمة من جملتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧﴾ معانى الآيات المذكورة فيعملون بموجبها أو يتفكرون فى الآيات التكوينية فيعلمون حقيقة الحال، وتخصيص التفصيل بهم مع عمومته لكل لأنهم المنتفعون به ۝

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لِمَنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ أى آدم عليه السلام وهو قد كبر لنعمة أخرى فإن رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف. وفيه أيضا دلالة على عظيم قدرته سبحانه وتعالى ﴿فَسَتَقَرُّ وَمَسْتُودَعٌ﴾ أى فلكم استقرار فى الاصلاب أو فوق الأرض واستيداع فى الارحام أو فى القبر أو موضع استقرار واستيداع فيما ذكر، وجعل الصاب مقر النطفة والرحم مستودعها لأنها تحصل فى الصاب لا من قبل شخص آخر وفى الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديعة كأن الرجل أودعها ما كان عنده، وجعل وجه الأرض مستقرا وبطنها مستودعا لتوطنهم فى الأول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شيء من ذلك فى الثانى. وقيل: التعبير عن كونهم فى الاصلاب أو فوق الأرض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعى كما أن التعبير عن كونهم فى الارحام أو فى القبر بالاستيداع لما أن كلا منهما ليس بمقرهم الطبيعى ۝

وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب، وجاء فى رواية أن حبريها كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكره ۝

ويؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام ما نشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الاسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الامام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، وما يدل على قوة هذا القول يعني المروي - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى زمانا طويلا، ولما كان الملك في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على الملك في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بني آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكانهم وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطلق ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اسم الوديعة على ما في الصلب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبيرة قال: قال لي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أتزوجت؟ قلت: لا وما ذلك في نفسي اليوم قال: إن كان في صلبك وديعة فستخرج. وروى تفسير المستودع بالدينا والمستقر بالقبر عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت وديعة في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك ويثمد قول لييد.

وما المال والأهلون إلا وديعة ولا بد يوما أن ترد الودائع
وقال سليمان بن زيد العدوي في هذا المعنى:

فجمع الأحبة بالأحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع
مستودع أو مستقر مدخلا فالمستقر يزوره المستودع

وعن أبي مسلم الاصفهاني أن المستقر الذي ذكر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الاثنى لأن رحها شبيهة بالمستودع تلك النطفة فكانه قيل: وهو الذي خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى ■
وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف وهو حيثئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمنكم مستقر ومنكم مستودع. ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا أن الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتماطقان على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولا يجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقرار لا يتعدى وكذا الثاني ليكون كالأول ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جملتها هذه الآية ﴿لَقَوْمٌ يَفْقَهُونَ ٩٨﴾ معاني ذلك: قيل: ذكر مع ذكر النجوم (يعلمون) ومع ذكر انشاء بني آدم (يفقهون) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة اللطف وأدق صنعة وتديرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقة له، وهو مبني على أن الفقه أبلغ من العلم. وقيل: هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفصلها على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجة وكره الفصل بفصلتين متساويتين لفظا للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم وافتنانا في البلاغة ■
وذكر ابن المنير وجه آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التمرير بمن لا يتدبر آيات الله تعالى ولا يعتبر بخلقاته وكانت الآيات المذكورة أولا خارجة عن أنفس النظر إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الإلهية في تدبيره لها أمر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائهم من نفس

واحدة وتقليبهم في أطوار مختلفة وأحوال متغايرة فانه نظر لا يعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها فاذا تمهد هذا فجهل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفكير فيها أبشع من جهله بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والأفلاك ومقادير سيرها وتقلبها، فلما كان الفقه أدنى درجات العلم إذ هو عبارة عن الفهم نفي بطريق التعريض عن أبشع القيلتين جهلا وهم الذين لا يتبصرون في أنفسهم ونفي الأدنى أبشع من نفي الأعلى فخص به أسوأ الفريقين حالا . (ويفقهون) ههنا مضارع نقه الشيء بكسر القاف إذا فهمه ولو أدنى فهم، وليس من فقه بالضم لأن تلك درجة عالية ومعناه صار فقيها . ثم ذكر أنه إذا قيل: فلان لا يفقه شيئا كان أدم في العرف من قولك فلان : لا يعلم شيئا وكان معنى قولك : لا يفقه شيئا ليست له أهلية الفهم وان فهم، وأما قولك : لا يعلم شيئا فغايته عدم حصول العلم له وقد يكون له أهلية الفهم والعلم لو تعلم . واستدل على أن التارك للتفكير في نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة في غيره بقوله سبحانه : (وفي الأرض مايات للوقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فخص التبصر في النفس بعد اندراجها فيما في الأرض من الآيات وأنكر على من لا يتبصر في نفسه انكارا مستأنفا والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ■

(وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبثة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الكلام على تقدير مضاف أى من جانب السماء . وقيل: الكلام على ظاهره والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الأرض واختاره الجبائي، واحتج على فساد قول من يقول : إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض ثم تصعد وترتفع الى الهواء وينعقد السحاب منها ويتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد يوجد في وقت الحر بل في حميم الصيف ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد . وذلك يبطل ما ذكر . ثانيها أن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف ألمس كما في بعض الحمامات أما اذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء . كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح ألمس تتصل به وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ثالثها أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهي دائمة الارتفاع من البحار فوجب أن يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم اما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا أن الاجسام قديمة فيمتنع دخول الزيادة والنقصان فيها . وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا انصاف تلك الذوات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتاجوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الاجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء وأراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكملمات وحيث دل ظاهر القرآن على أن الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله عليه انتهى . ولا يخفى على من راجع كتب القوم أنهم أجابوا عن جميع تلك الوجوه . وأن الذي دعاهم الى القول بذلك ليس مجرد ما ذكر بل القوا . بامتناع الحرق والالتئام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من على جبل شامخ سحابا يطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء اليه الى غير ذلك . وهذا وإن كان بعضه مما قام الدليل الشرعي على بطلانه

وبعضه مما لم يقيم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ما ذكر ونحوها يستدعي صحة قولهم في الجملة ولا أرى فيه بأساً . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما من قطرة تنزل الا ومعها ملك . وهو عند الكثير محمول على ظاهره . والفلاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية المرجبة لذلك النزول، وقيل : هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطر حافظ إياه، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها على ما ذهب اليه صاحب الاشراق وهو أحد الأقوال في المثل الافلاطونية ، ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لما مر مراراً ﴿فَأَخْرَجْنَا﴾ أى بسبب الماء، والفاء للتعقيب وتعقيب كل شيء بحسبه . و (أخرجنا) عطف على (أنزل) والالتفات الى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر وهي أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينبتك على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لاظهار كمال العناية أى فأخرجنا بهظمتنا بذلك الماء مع وحدته ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أى كل صنف من أصناف النبات المختلفة في الحكم . والكيف . والخواص . والآثار . اختلافاً متفاوتاً في مراتب الزيادة والنقصان حسبما يفصح عنه قوله سبحانه : (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) والنبات كالتب وهو على ما قال الراغب - ما يخرج من الأرض من الناميات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم لكن اختلف في التعارف بما لا ساق له بل قد اختلف عند العامة بما تأنى كالهيوانات ، ومتى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل في كل نام نباتاً كان أوحياً أو إنساناً . والمراد هنا عند بعض المعنى الأول . وجعل قوله تعالى : ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ شروعاً في تفصيل ما أجمل من الإخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات . والخضر بمعنى الأخضر كأورور وعور، وأكثر ما يستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية ، وأصل الخضر لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الأخضر أسود وبالعكس ، والمعنى فأخرجنا من النبات الذى لا ساق له شيئاً غصناً أخضر وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحبة . وجوز عود الضمير الى الماء ومن سميية، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حياً بدلاً من (أخرجنا) الأول، وذكر بعض المحققين أن في الآية على تقدير عود الضمير الى الماء معنى بديعاً حيث تضمنت الإشارة إلى أنه تعالى أخرج من الماء الحلو الأبيض في رأى العين أصنافاً من النبات والثمار مختلفة الطعوم والالوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر :

يمد على الآفاق بيض خيوطه فينسخ منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى : ﴿تُخْرِجُ مِنْهُ﴾ صفة لخضر، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة، وجوز أن يكون مستأنفاً أى نخرج من ذلك الخضر ﴿حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ أى بعضه فوق بعض كما في السنبل وقرئ (يخرج منه حب متراكب) ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ (١) جمع نخل - كما قال الراغب - والنخل معروف ويستعمل في

(١) أصل المصنف ومن النخيل كذا يحظه لذلك قال بعده جمع نخل والنلاوة كما في المصحف العثماني ومن النخل تنبه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض ، فالجار والمحرور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿ مَنْ طَلَعَهَا ﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل ■

وقوله سبحانه: ﴿ قَنَوَانٌ ﴾ مبتدأ؛ وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفاً للدلالة (آخر جناً) عليه وهو كون خاص وبه يتعلق الجار. والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آتفاً يكون (قنوان) معطوفاً على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلاً من طلعها قنوان ومن النخل شيئاً من طلعها قنوان. وهو جمع قنوب بمعنى العذق وهو للتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنية أيضاً قنوان ولا يفرق بين المثني والجمع إلا الأعراب، ولم يأت مفرد يستوي مثناه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنوه وصنوان. ورئد ورئدان بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيبويه شقد. وشقدان. وحش. وحشان للبستان نقله الجلال السيوطي في الأزهر. وقرئ: بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لان فعلاً ليس من زئات التفسير (دانية) أى قرية من المتناول قال الزجاج. واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدالتها عليه وزيادة النعمة فيها؛ وقيل: المراد دانية من الأرض بكثرة ثمرها وثقل حملها والدنو على القولين حقيقة، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازاً ■

﴿ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ ﴾ عطف على نبات كل شئ أى وأخرجنا به جنات كائنة من أعناب؛ ورجله الواحدى عطفاً على (خضرا). وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطفاً على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شئ) مفصل لاشتراكه على كل صنف من أصناف النامى، والنامى الحب والنوى وشبههما. وقوله سبحانه: (فاخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات، وهو بدل من (فاخرجنا) الأول بدل اشتراك، قيل: وهذا مبنى على أن المراد بالنبات المعنى العام وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه: (ومن النخل) فعل آخر كما أشير إليه فهدر ■

وقرأ أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وابن مسعود. والأعمش. ويحيى بن يعمر. وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أى ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك، وجوز الزمخشري أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه أن عطف على ذلك. فن أعناب. حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفاً لها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح. وفي الكشف أن الثاني بعيد الفهم من لفظ الزمخشري وإن أمكن الجواب بأن العطف على المخصص مخصص كما قال ابن مالك. واستشهد عليه بقوله:

عندى اضطبار وشكوى عند قاتلى فهل باعجب من هذا امرؤ سمعا

والظاهر الأول لكنه عطف جملة على جملة. ويقدر ومخرجة من الخضر أو من الكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلته لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه. ولعل زيادة الجنات هنا. كما قيل. من غير اكتفاء بذكر اسم الجنس كما فيما تقدم ومات آخر لما

أن الانتفاع بهذا الجنس لا يتأتى غالبا الا عند اجتماع طائفة من أفرادهِ (وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ) نصب على الاختصاص لمرة هذين الصنفين عديم أو على العطف على «نبات» ■

وقوله سبحانه : (مُشْتَبَهَا وَغَيْرَ مُشْتَبَاهٍ) اما حال من «الزيتون» لسبقه اكتفى به عن حال ما عطف عليه والتقدير والزيتون مشتبه وغير متشابه والرمان كذلك ■ واما حال من «الرمان» لقربه ويقدر مثله في الاول. وأيا ما كان في الكلام مضاف مقدر وهو بعض أى بعض ذلك مشتبه وبعضه غير متشابه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الاوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشيئها ومبدعها جل شأنه وإلا كان المعنى جميعه مشتبه وجميعه غير متشابه وهو غير صحيح. ومن الناس من جوز كونه حالا منهما مع التزام التأويل. واتعمل وتفاعل هنا بمعنى كاستوى وتساوى. وقرئ (متشابهها وغير متشابه) (انظروا) نظرا اعتبارا واستبصار (إلى ثمره) أى ثمر ذلك أى الزيتون والرمان والمراد شجرتهما وأريد بهما فيما سبق الثمرة في الكلام استخدام. وعن الفراء أن المراد في الاول شجر الزيتون وشجر الرمان وحينئذ لا استخدام. وأيا ما كان فالضمير راجع اليهما بتأويله باسم الإشارة. ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البدل بعيد لانظيره في عدم تعيين مرجع الضمير ■

وجوز رجوع الضمير إلى جميع المتقدم بالتأويل المذكور ليشمل النخل وغيره مما يثمر (إذا أثمر) أى إذا أخرج ثمره كيف يخرج ضيلا لا يكاد ينتفع به. وقرأ حمزة. والكسائي (ثمره) بضم التاء وهو جمع ثمرة كخشبة وخشب أو ثمار ككتاب وكتب (ويَنَّمُه) أى وإلى حال نضجه أو إلى نضيجه كيف يمود ضخما ذائعا عظيم ولذة كاملة. وهو في الاصل مصدر ينعت الثمرة إذا أدركت، وقيل : جمع يانع كتاجر وتجر. وقرئ. بالضم وهي لغة فيه. وقرأ ابن عيصن (ويأنه) ، ولا يخفى أن في التقييد بقوله تعالى (إذا أثمر) على ما أشرنا اليه اشعارا بأن الثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال النبع. ويدل كمال التفاوت على كمال القدرة. وعن الزهخشري أنه قال : فان قلت هلا قيل : إلى غض ثمره وينعه؟ قلت : في هذا الاسلوب فائدة وهي أن النبع وقع فيه معطوفا على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجبريل وميكال) للدلالة على أن النبع أولى من الغض وله وجه وجيه وإن خفى على بعض الناظرين ■

(إِنْ فِي ذَلِكَ) إشارة إلى ما أمروا بالنظر اليه. وما في اسم الإشارة من معنى البعد لما مر غير مرة (لآيات) عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحدته (لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٩٩) أى يطلبون الإيمان بالله تعالى. كما قال القاضي - أو مؤمنون بالفعل ، وتخصيصهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم - كما قيل - ووجه دلالة ما ذكر على وجود القادر الحكيم ووحدته أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على نمط بديع لا بد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيلها ويرجح ما تقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولا يعوقه ضد يعانده أو ند يعارضه ■ ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحيده وبخ من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شأنه : (وَجَعَلُوا) في اعتقادهم (قَدَّ) الذى شأنه ما فصل في تضاعيف هذه الآيات (شُرَكَاءَ) في الالهية أو الربوبية (الجن) أى

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا: إنهم بنات الله سبحانه وتسميتهن جناً مجاز لاجتنانهم واستتارهم عن الاعين كالجن . وفي التعبير عنهم بذلك حط لشأنهم بالنسبة إلى مقام الالهية ■

وروى هذا عن قتادة والسدي، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة . وقيل: المراد بهم الشياطين وروى عن الحسن . ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم . ويروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا: إن الله تعالى خالق الناس . والدواب . والأنعام . والحيوان . وإبليس خالق السباع ، والحيات ، والعقارب والشرور . فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوسواس الخبيثة إلى الأرواح البشرية ، وهؤلاء المجوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تمجها الأسماع وتشمئز عنها النفوس ■ وادعى الإمام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية ، وفعلوا - جعل - قيل: الله وشركاء، و(الجن) إما منصوب بحذوف وقع جواباً عن سؤال كأنه قيل: من جعلوه شركاء؟ فقيل: الجن، أو منصوب على البدلية من (شركاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محز الانكار ولأن المفعول الأول منكر يستحق التأخير . وقيل: هما (شركاء . والجن)، وتقدم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله سبحانه شريكاً ما كائنًا ما كان، و(الله) متعاق بشركاء وتقديمه عليه للنكتة المذكورة أيضاً على ما اختاره الزمخشري ■

وقرى: (الجن) بالرفع كأنه قيل: من هم؟ فقيل: الجن وبالجاء على الإضافة التي هي للثنيين: ﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ حال من فاعل (جعلوا) بتقدير قد أو بدونه على اختلاف الرايين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار علمهم بمضمونها أى وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة، وقيل: الضمير للجن أى والحال أنه تعالى خلق الجن فكيف يعملون مخلوقه شريكاً له . ورجح الأول بخلوه عن تشمت الضمائر ورجح الإمام الثاني بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وبأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تاماً كمالاً في إبطال المذهب الباطل . وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفاً على (الجن) أى وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أى وجعلوا له اختلافاً للقبائح حيث نسبوا إليه سبحانه وقالوا: الله أمرنا بها ﴿وَخَرَقُوا لَهُ﴾ أى افتعلوا وافتروا له سبحانه، قال الفراء: يقال: خلقى الإفك واختلقه وخرقه واخترقه بمعنى . ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال: كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم: قد خرقها والله . وقال الراغب: أصل الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تفكر ولا تدبر . ومنه قوله تعالى: (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فإنه فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أى حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار القطع . وقرأ نافع (وخرقوا) بتشديد الراء للتكثير . وقرأ ابن عمر . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم (وخرقوا) من التحريف أى وزوروا له ﴿بَنِينَ وَبَنَاتٍ﴾ فقالت اليهود: عزيز ابن الله ، وقالت النصارى: المسيح ابن الله وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزه عما قالوه ﴿بَغَيْرِ عِلْمٍ﴾ بحقيقته من خطأ أو صواب

ولا فكر ولا روية فيه بل قالوه عن عمى وجهالة أو بغير علم بمرتبة ما قالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد ■
 وأيا ما كان فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدره وكذا أى خرقوا
 ملتبسين بغير علم أو خرقا كائنا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجهل، وقيل إن ذلك كناية عن نفي
 ما قالوا فإن ما لا أصل له لا يكون معلوما ولا يقام عليه دليل، ولا حاجة إليه إذ نفيه معلوم من جعله اختلافا
 وافتراء ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ١٠٠﴾ من أن له جل شأنه شريكا أو ولدا، وقد تقدم
 الكلام في سبحان وما يفيد من المبالغة في التنزيه، و(تعالى) عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان ■
 وفرق الامام بين التسبيح والتعالى بان الاول راجع إلى أقوال المسبحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت
 لذاته سبحانه لا لغيره والمراد بالبنين فيما تقدم ما فوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع ■

﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى مبدعهما وموجدهما بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله
 الراغب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، ومنه قيل: ركبى بديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لها *
 وقيل: هو من اضافة الصفة المشبهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيها لها باسم الفاعل كما هو المشهور رأى بديع سمواته
 وأرضه من بدع اذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائع أو إلى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر
 أى ثبت في الغدر وهو بغير معجزة ودال وراء مهملتين المكان ذو الحجارة والشقوق ويقولون ذلك اذا
 كان الرجل ثبثا في قتال أو كلام. والمراد من بديع في السموات والأرض انه سبحانه عديم النظير فيهما ■
 ومعنى ذلك - على ما قال بعض المحققين - أن ابداعها لا نظير له لأن ما أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يرد أنه لا يلزم من
 نفي النظير فيهما نفيه مطلقا، ولا حاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه
 لا موجود خارج عنهما • واختار غير واحد التفسير الأول، والمعنى عليه أنه تعالى مبدع لقطرى العالم
 العلوى والسفلى بلامادة فاعل على الإطلاق ممتز عن الانفعال بالسلبية، والوالد عنصر الولد منفعل بانتقال
 مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد ؟ ■

وقرىء (بديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير المجرور في (سبحانه)
 على رأى من يجوزوه، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه - كما قال أبو البقاء - ، الأول أنه خبر
 مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) واطهاره في موضع الاضمار لتعليل الحكم • وتوسيط الظرف بينه وبين الفعل
 للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة
 كما قبلها لبيان استحالة ما نسبوه إليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه • وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾
 حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لا يكون بلا والده أصلا وإن أمكن وجوده بلا والد أى من
 أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها • وقرأ ابراهيم التخمي (لم يكن) بتذكير
 الفعل • وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفصل كما في قوله :

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قع استها صاب وشام

قال ابن جني: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لانهما مجريان مجرى كلمة واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فاذا فصل جاز تذكيره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفتها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم « يكن » ضميره تعالى . والخبر هو الظرف و « صاحبة » مرتفع به على الفاعلية لاعتباره على المبتدأ والظرف خبره مقدم و « صاحبة » مبتدأ والجملة خبره « يكون » وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن لصاحبة الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا ينسر إلا بجملة صريحة ، والاعتراض أنه إذا كان العمد في المفسرة مؤثنا فالمقدر ضمير القصة لا الشأن فيجوز السؤال ليس بوارد كعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى . (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أو حال أخرى مقررة لها أي أن يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا لخالقه . ويفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن الله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نقطة مثلا رد بأن خلقه للسموات والارض كذلك فيلزم كونهما ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانيا بأن تحصيل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على كل المحدثات فاذا أراد شيئا قال له . كن فيكون فيه تمنع منه إحداث شخص بطريق الولادة . وأن أراد فهم ما ثالثا فهو غير متصور (وهو بكل شيء) من شأنه أن يعلم كأنما ما كان مخلوقا أو غير مخلوق كما ينبغي عنه ترك الاضمار الى الاظهار (عليهم ١٠١) مبالغ في العلم أزلا وأبدا حسبما يعرب عنه العدول الى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الولد قديما أو محدثا لا جائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا للغير فتبين كونه حادثا ، ولا شك أنه تعالى عالم بكل شيء . فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كالا أو نفعا أو يـ لم أنه ليس كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعى الى إيجاد هذا الولد كان حاصلا قبله وهو يوجب كونه أزليا وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدث البتة في وقت من الاوقات . وقرر الامام عليه الرحمة الرد بهذه الجملة بوجه آخر أيضا ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقتصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة بطلان مقالتهم الشنعاء التي اجترأوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ما في الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلفون ، وكلام الامام حيث قال بعد تقرير الوجوه . لو أن الاولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه أي مادلت عليه الآية في القوة والكمال لعجزوا عنه . وادعى الشهاب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعى والبعض الآخر اقناعي فتدبر (ذلكم) إشارة الى المنعوت بما ذكر من جلائل المنعوت ، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا . والخطاب للمشركين المعهودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسي أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : (اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) أخبار أربعة مترادفة أي ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة . الك

أمركم لا شريك له أصلاً خالق كل شيء مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبا اقتضته الإشارة
انما هو خالقيته سبحانه لما كان فقط كما ينبي عنه صيغة الماضي، وجوز أن يكون الاسم الجليل بدلا من اسم
الإشارة (ربكم) صفته وما بعده خبر، وإن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده ابدال منه، وإن يكون بدلا
والبواقي اخبار، وإن يقدر لكل خبر من الاخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يحول الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون
(خالق كل شيء) بدلا من الضمير، وجوز غير ذلك . وقوله تعالى: ﴿ فَاعْبُدُوهُ ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن
من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة . وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع
وهي لا تتأتى مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال: فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يفيد
الاختصاص، ولا ياباه دعوى إفادة تقديم المفعول في (إياك نعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع
منها كما في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وفي
سورة المؤمن (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) فقدم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على
(خالق كل شيء) وعكس هناك . قال بعض المحققين . لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا لله شركاء)
البح فلما قال جل شأنه . (ذلكم الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركه فقال: عز قائلا (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل
شيء» وتلك جاءت بعد قوله سبحانه «خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون»
فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم خالق
كل شيء . «هناك أولى والله تعالى أعلم بأسرار كلامه» ﴿ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ ٢ ﴾ عطف على الجملة السابقة أى
وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولى جميع الأمور الدنيوية والأخروية، ويلزم من ذلك أن لا يוכל أمر
إلى غيره ممن لا يتولى .

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى الى أنه سبحانه مع ما تقدم متولى
أموركم فكلوها اليه وترسلوا بعبادته إلى إنجاح ما ربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالريب أى أنه تعالى رقيب على
أعمالكم فيجازيكم عليها . واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد
والمعتزلة قالوا عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين - أحدها تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه:
(فاعبدوه) فانه لو دخلت أعمال العباد هناك لصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فافعلوها باعياها مرة أخرى
وفساده ظاهر . ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا تمدح بخلق الزنا واللواط والسرقه
والكفر مثلا. ثالثها أنه تعالى قال بعد . «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» وهو تصريح
بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وأنه لا مانع له . رابعها أن هذه الآية أتى بها بعد «وجعلوا لله شركاء الجن»
والمراد منه على ما روى عن الخبر الرد على المجوس في اثبات الهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولا على
ابطال ذلك وهو انما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والآلام ونحوها وإذا حمل على
ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر . ثم استدلوا لهم بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقا فتدبر
﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ جمع بصر يطلق . قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها

وعلى البصيرة . وهى قوة القلب المدركة وإدراك الشئ عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به ، وأكثـ
المشكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل . هو إشارة إلى ذلك وإلى الأرواح
والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . التوحيد أن لا تترحمه وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره
ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روى عن أبي بكر الصديق
رضى الله تعالى عنه في قوله . يامن غاية معرفة القصور عن معرفته إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء
ف تعلم أنه ليس بمثل شئ منها بل هو موجود كل ما أدركته . واستدل المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى
وتقرير ذلك على ما في المواقف وشرحها أن الإدراك المضاف إلى الابصار إما هو الرؤية ولا فرق بين
أدركته يبصرى ورأيته إلا في اللفظ أوهما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته
وما أدركته يبصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية
في مقام المبالغة في جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد
ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث
ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه . مدحا كان وجوده نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر أنه
يتمتع رؤيته سبحانه ، وإنما قيل : من الصفات احترازا عن الأفعال كالمفو والانتقام فان الأول تفضل والثاني
عدل وكلاهما كال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة ، وأن
«لا تدركه الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم النقلية وهذا المطلب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني
قدس سره . والجواب عنه من وجوه ، الأول أن الإدراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره . على ما نقله
الآمدى أبو الحسن الأشعري وإنما هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي كما فسره ابن عباس رضى
الله تعالى عنهما بها في أحد تفسيريه ، ففي الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدركه الابصار»
لا يحيط بصر أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية
الاحاطة - أخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ، فظهر صحته أن يقال رأيته
وما أدركه بصرى أى ما أحاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه . الثاني أن «لا تدركه الابصار» كما يحتمل أن يلاحظ
فيه أولا دخول النفي ثم ورود اللام فتكون سالبة كلية على طرز قوله تعالى «ووالله يريد ظاهرا للعباد» فيكون
لعموم السلب كذلك يحتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفي عليه فتكون سالبة جزئية نحو ما قام
العبيد لهم ولم آخذ الدرام كلها فتكون لساب العموم وكلما احتتمل سلب العموم لم يكن نصا في عموم
السلب وإن كان عموم السلب في مثل هذا هو الاكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية
مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان أل في «الابصار» للاستغراق فإن كان للجنس كان «لا تدركه الابصار» سالبة مهمة
وهى في قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أنا لو سلمنا أن الإدراك
هو الرؤية المطلقة وأن أل للاستغراق وأن الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومته في الاحوال والاقوات
أى لا نسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية في الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره .
ويدل عليه ما أخرجه الحكيم الترمذى في نوادر الاصول . وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال . «تلا
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (ربى أرنى أنظر اليك) فقال : قال الله تعالى . ياموسى إنه

لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم قولهم: بل هي دائمة لأن قرأك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله، قلنا هذا لا يتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الأبصار ولا تدركه الأبصار» تقابل تناقض ولا موجب لذلك لاعقيا ولا لغويا ولا شرعيا: أما الاول فلا بما إذا وجدنا قضية موجبة، مطلقه جاز أن يقابلها سالبة دائمة مطلقه وأن يقابلها سالبة دائمة ولا تتمين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطلقة كاذبة قطعاً لكن كذب المطلقة ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبنى كون (لا تدركه الأبصار) دائمة على كذب هذه المطلقة أعنى الله تعالى يدركه الأبصار مراداً بها أبصار المؤمنين في الجنة والموتف لانه مصادرة على المطلوب المستلزم للدور، وأما الثاني فلأن الجملة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة أنا إذا وجدنا جملة مثبتة استعملت في مقام مافي معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وتصادم المستعملين لها وهو ظاهر جداً، وأما الثالث فلأن المطلقة المذكورة بالمعنى السابق عين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعاً فنحن نقول: إنها صادقة شرعاً ونحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون «لا تدركه الأبصار» دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطلقه عامة أو وقتية مطلقه وعلى التقديرين لا تناقض لا تنفاء اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الأبصار أى أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلاً أو وقت تجليه في نوره الذي لا يذهب بالأبصار الله تعالى لا تدركه الأبصار أى في الدنيا بالقيّد الذي أشير اليه سابقاً أو وقت تجليه بنوره الذي يذهب بالأبصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم وغيره، «لا حرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره». وإلى هذا التقييد يشير ثاني تفسيرى ابن عباس المتقدم أولهما *

فقد روى أنه قال: «رأى محمد ﷺ ربه فقال له عكرمة: أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الأبصار) فقال: لا أم لك ذاك نوره الذي هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء». الحديث. وبإثبات هذين النورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لأبى ذر حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال في أحد جوابيه: «نوراً أنى أراه». وفي الجواب الآخر «رأيت نورا» فيقال: النور الذي في رؤيته في الاستفهام الانتكاري المدلول عليه بأنى هو نوره أعنى النور الذي يذهب بالأبصار ولا يقوم له بصر، والنور الذي أثبت رؤيته هو النور الذي لا يذهب بالأبصار. وكذا يمكن حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل الفرية، واستشهادها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال: أرادت من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه في نوره الذي هو نوره الذي يذهب بالأبصار فقد أعظم على الله عز وجل الفرية؛ ويكون الاستشهاد بالآية على ما روى عن ابن عباس من ثاني تفسيريه، وحينئذ لا يتم للمعتزلة دعوى كون «لا تدركه الأبصار» دائمة إلا إذا كانت هذه المطلقة كاذبة شرعاً وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلاً *

وقد يقال أيضاً: المراد في الرؤية وقت عدم اخذ الله تعالى للأبصار بالادراك، والدليل على صحة إرادة هذا القيّد هو أن إرادة الأبصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دليل أن العباد

لا يقدرُونَ على شئ ما من المقدورات إلا باذن الله تعالى ومشيتته وتمكينه فلا تدرك الأبصار إلا باذنه وهو المطلوب .
ويؤيد هذا البيان ويشيد أركانه أن (لا تدرك الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شئ وكيل) . ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شئ وكيل أى متول لأمره ، ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذى شاء ويقبض عنها الإدراك قبضا كلياً أو جزئياً فى أى وقت شاء كيف شاء . ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فإن من هو على كل شئ وكيل إذا لم تدرك الأبصار إلا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية فى عزته وقهره وكونه غالباً على أمره .

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تسق للتمدح وإنما سقيت للتخريف بأنه سبحانه قريب من حيث لا يرى فليحذر، وهو ظاهر على التفسير الثانى للوكيل . الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لا تدرك الأبصار على الوجه المعتاد فى رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط السبعة العادية على ما يشير إليه آخر الآية ، ومعلوم أن نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فلا يلزم على هذا من الآية نفى الرؤية مطلقاً . الخامس ما قيل: أنا لو سلمنا للنصم ما أراد نقول: إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لا تدرك ونحن نقول به وندعى أن ذوى الأبصار يدركونه، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لا تدرك فكذلك لا يدرك غيرها فلا فائدة للتخصيص مدفوع بأنه إنما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت فى نفى حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصوص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر .

السادس أنا سلمنا أن المراد لا يدركه المبصرون بأبصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضاً لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعيه ضرار بن عمرو الكوفى ، فقد نقل عنه أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال: إنها دلت على تخصيص نفى ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال فى غيره بخلافه فوجب أن يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزاً فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بهما تحصل رؤية الله تعالى وادراكه اهـ .

ومن الناس من استدل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى ممتنع بناء على أن الأبصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه ما فيه . نعم احتمال حمل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى ، ولهم فى هذا المطلب أدلة أخرى عقلية سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها ، وعقلية قد عقلمها القوم فى معاطن البطلان . ولعل التوبة تفضى الى تسريح بعملات الأقلام فى رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فمنه التوفيق لادراك أبصار الافهام مخفيات الأسرار وخلق صباح الحق بسواطع الأنوار (وهو يدرك الأبصار) أى يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علماً أو علماً ورؤية كما قيل، وذكر الأمدى أن البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن ادراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ما قرره بعض المحققين النور الذي تدرك به المبصرات فانه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فانه يرى . ولعل هذا هو السرفى الاظهار في مقام الاضمار ، وجوز أن يقال المراد ان كل عين لا ترى نفسها : (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣) فيدرك سبحانه . لا يدركه الأبصار ، فالجملة سبقت لوصفه تعالى بما يتضمن تعليل قوله سبحانه . « وهو » الخ . وجوز غير واحد أن يكون ما ذكر من باب اللف فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مستعار من . قابل الكشف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفى .
 ويفهم من ظاهر كلام البهائي . كما قال الشهاب . أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده باللطف والطفه جل شأنه لا تقتناهي ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل : اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف .
 ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن ادراك البصائر فضلا عن الأبصار ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ويتم إلى عن مشابهة الصور والامثال وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى . قابل الكشف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى .

(قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ) استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدرة كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي للقلب كالبصر للعين ، والمراد بها الآيات الواردة هنا أو جميع الآيات ويدخل ما ذكر دخولا أوليا ، و (من) لا ابتداء الغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بمحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير مخاطبين لاظهار كمال اللطف بهم أي قد جاءكم من جهة مالكم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ما هو كالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر كائنة من ربكم (فَمَنْ أَبْصَرَ) أي الحق بتلك البصائر وآمن به (فَلَنَفْسِهِ) أي فلنفسه أبصر كما نقل عن الكلبي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبو حيان لما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى .
 والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه (وَنَعْمَى) أي ومن لم يبصر الحق بعد ما ظهر له بتلك البصائر ظهورا بيانا وضل عنه ، وإنما عبر عنه بالعمى تنفيرا عنه (فَعَلَيْهَا) عمى أو فعماء عليها أي وبال ذلك عليها ، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبو حيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لاجلته ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فعلا لم تدخل الفاء سواء كانت « من » شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعقب بان تقدير الفعل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة ، وأيضا أن في تقديره تقديم المعمول المؤذن بالاختصاص ، وأيضا ما ذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل موابيا لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضي مقدما ولا بد فيه من الفاء فلو قلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء نعم لم يعهد تعدية (عمى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكان لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول إلى قوله: فعابها وباله (وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ ١٠٤) وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذي يحفظ أعمالكم ويحاذركم عليها : (وَكَذَلِكَ) أى مثل ذلك التصريف البديع (نُصَرِّفُ الْآيَاتِ) الدالة على المعاني الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه . وقيل: المراد كما صرفنا الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحزى بالقبول واصل التصريف كما قال على بن عيسى - اجزاء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء من حال إلى حال ■ وقال الراغب: التصريف كالصرف إلا في التكثير أو كثرة ما يقال في صرف الشيء من حال إلى حال وأمر إلى أمره (وَلْيَقُولُوا دَرَسْتَ) علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أى وليقولوا درست ففعل ما تفعل من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر في ذلك سهل ، واللام لام العاقبة ■

وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى : (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) . والواو اعتراضية . وقيل : هى عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أى مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتأزمهم الحجة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل : اللام لام الأمر ، وينصره القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فانهم لا احتفال بهم ولا اعتداد بقولهم ، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورده في الدر المنصور بأن ما بعده ياباه فان اللام فيه نص في أنها لام كي ، وتسكين اللام في القراءة الشاذة لادليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى (درست) قرأت وتعلمت ، وأصله - على ما قال الأصمعي - من قولهم : درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالى يدوس الكلام فيخف على لسانه ■

وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم : درست الثوب أدرسه دراسا فهو مدروس ودرى أى أخلقته ، ومنه قيل للثوب الخلق : درى لأنه قد لان ، والدراسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها . وهذا كما قال الواحدى قريب مما قاله الأصمعي أو هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين . وقال الراغب : يقال درس الدار أى بقى أثره وبقاء الأثر يقتضى انمحاءه في نفسه فلذلك فسر الدروس بالانمحاء ، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ ، ولما كان تناول ذلك بمداومة القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو (دارست) بالالف وفتح التاء وهى قراءة ابن عباس . ومجاهد . أى دارست يا محمد غيرك بمن يعلم الأخبار الماضية وذكرته ، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم (إنما يعلمه بشر) . قال الامام . ويقوى هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم : (إن هذا إلا فلك افترأه وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر . ويعقوب . وسهل (درست) بفتح السين وسكون التاء ، ورويت عن عبد الله بن الزبير . وأبو . وابن مسعود . والحسن رضى الله تعالى عنهم ■ والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم (أساطير الاولين) . وقرئ (درست) بضم الراء مبالغة في

درست لان فعل المضموم للطبائع والغرائز أى اشتد دروسها، و(درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عفت. وقد صح بجى. عفا متعديا كعجته لازما، و(دارست) بناء التأنيث أيضا. والضمير إما لليهود لاشتغالهم بالدراسة أى دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وإما للآيات وهو فى الحقيقة لاهلها أى دارست أهل الآيات وحماتها محمدا عليه الصلاة والسلام وهم أهل الكتاب، و(دورست) على مجهول فاعل. و«درست» بالبناء للمفعول والاسناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد. و«دارست» شديدا معلوما ونسبت إلى ابن عباس. وفى رواية أخرى عن أبى «درس» على اسناده إلى ضمير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب إن كان بمعنى اتبعى ونحوه و«درسن» بنون الاناث مخففا ومشددا. و«دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس أو دروس كعيشة راضية. وارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى دارسات ﴿وَلَيْسَ لَهُ﴾ عطف على «ليقولوا» واللام فيه للتعليل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة. ولا ريب فى أن التبيين مصلحة مرتبة على التصريف. والخلاف فى أن أفعال الله تعالى هل تعمل بالاعراض مشهور وقد أشرنا إليه فيما تقدم. والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه معلوما أو لمصدر «نصرف» كما قيل أو نبيين أى ولنفعلمان النبيين ﴿لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ﴾ ١٠٠ فأنهم المنتفعون به وهو الوجه فى تخصيصهم بالذكر. وهم - على ما روى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هدام إلى سبيل الرشاد. ووصفهم بالعلم للايزان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرءة ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أى دم على ما أنت عليه من التدين بما أوحى إليك من الشرائع والاحكام التى عمدتها التوحيد. والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به ﷺ ما لا يخفى. والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بأوحى. وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه. وأن يكون حالا من مرجعه ■

وقوله سبحانه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضا بين المطوف والمطوف عليه أكذبه بإيجاب الاتباع لاسيما فى أمر التوحيد. وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أى منفردا فى الألوهية ﴿وَأَعْرَضَ عَنْ الْمُشْرِكِينَ﴾ ١٠٦ أى لا تعتد باقاريلهم الباطلة التى من جملتها ما حكى عنهم أنفا ولا تبالها ولا تلتفت إلى أذاهم وعلى هذا فلا نسخ فى الآية. وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فىكون الاعراض محمولا على ما يرمى الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَشْرَكُوا﴾ وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه إليه بل بمعنى أنه تعالى لا يريد منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده. والجملة اعتراض مؤكدة للاعراض. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ أى رقيقا مهيما من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم. وكذا قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ ١٠٧ من جهة هم تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم. وقيل المراد ما جعلناك عليهم حفيظا تصونهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم. و«عليهم» فى الموضوعين متعلق بما بعد قدم عليه للاهتمام به أول رعاية الفواصل ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى لا تشتمروهم ولا تذكروهم

بالقبيح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبوه من حيث عبادتهم لألهتهم كان يقولوا تبا لكم ولما تعبدونه مثلاً أو آلهتهم فالآية صريحة في النهي عن سبها، والعائد حينئذ مقرر أي الذين تدعونهم. والتعبير عنها بالذين مبني على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقل منها كالملائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام. وقيل: إن سب الآلهة سب لهم كما يقال ضرب الدابة صفع لراكبها (فيسبوا الله عدواً) تجاوزاً عن الحق إلى الباطل، ونصبه على أنه حال مؤكدة. وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، و(يسبوا) منصوب على جواب النهي. وقيل: مجزوم على العطف كقوله: لا تمددوا فتشققها.

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلامهم إليه كشتهم له ﷺ وإن يأمره، وقد فسر (بغير علم) بذلك أي فیسبوا الله تعالى بغير علم أنهم يسبونه والا فالقوم كانوا يقرون بالله تعالى وعظمته وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكون شفعا لهم عنده سبحانه فكيف يسبونه؟ ويحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحا ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ قد يحملان على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفره وما شاهدناه أن بعض جملة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغاضه ذلك جداً فسب عالياً كرم الله تعالى وجهه فسنل عن ذلك فقال: وأردت إلا اغاظتهم ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك فاستتيب عن هذا الجمل العظيم، وقال الراغب: إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونه جل شأنه صريحاً ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويزدادون في وصفه سبحانه بما ينزهه تقدس اسمه عنه. وقد يجعل الاصرار على الكفر والعناد سباً وهو سب فعلي، قال الشاعر:

وما كان ذنب بني مالك بأن سب منهم غلام فسب
بأيض ذي شطب قاطع يقد العظام ويبرى العصب

ونبه به على ما قال الآخر: ونشتم بالافعال لا بالتكلم. وقيل: المراد بسب الله تعالى سب الرسول ﷺ ونظير ذلك من وجه قوله تعالى: (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) الآية. وقرأ يعقوب (عدوا) يقال: عدا فلان يعدو وعدوا وعدواناً. أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال: لما حضر أبا طالب الموت قالت قریش: انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فأناستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب: كان يمنعه فلما مات قتاه فانطلق أبو سفيان. وأبو جهل. والنضر بن الحرث. وأمیه. وأبي بن خلف. وعقبة بن أبي معيط. وعمر بن العاص. والأسود بن البحرى إلى أبي طالب فقالوا أنت كبيرنا وسيدنا. وإن محمداً قد آذانا وأذى آلهتنا فنحجب أن تدعوه فتنهه عن ذكر آلهتنا ولندعنه والله فدعا فجاه النبي ﷺ. فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمك فقال رسول الله ﷺ: ماذا تريدون قالوا: نريد أن تدعنا وآلهتنا وتدعك والهك فقال أبو طالب: قد أنصفك قومك فاقبل منهم فقال رسول الله ﷺ: أرايتكم أن أعطيتكم هذا هل أنتم معطى كلمة إن تكلمتم بها ما لكم العرب ودانت لكم بها العجم. قال أبو جهل نعم لنعطيتكم وأبيك وعشر أمثالها فما هي؟ قال قولوا لا إله إلا الله فابوا واشتموا فقال أبو طالب قل غيرها يا ابن أخي فان قومك قد فرعوا منها فقال ﷺ: يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها فقالوا لنكفن عن شتمك آلهتنا أولنشتمنك ولنشتمن من يأمرك فانزل الله تعالى هذه الآية.

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أن قال - قالوا يا محمد أنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فهاهم الله تعالى أن يسبوا أو ثانهم ، وفي رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولا تسبوا) الغ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لا تضر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا . وأجيب بانهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهى عنها ولا بدع في ذلك كما ينهى عن التلاوة في المواضع المكروهة .

وقال في الكشف : المعنى على هذه الرواية لا يقع السب منكم بناء على ما ورد في الآية فيصير سباً لسبهم . وقيل . ما في الآية لا يعد سباً لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما فيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وفيه تأمل ، وقريب منه ما قيل . إن النهى في الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله تعالى فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء . ويجزى إلى سب الله عز وجل . واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها وكثيرا ما يشتبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء . وخالفه الحسن قائلا . لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا للفرق بينهما ■

ونقل الشهاب عن المقدسي في الرمز أن الصحيح عند فقهاءنا أنه لا يترك ما يطالب لمقارنته بدعة كترك إجابة دعوة لما فيها من الملامى وصلاة جنازة لئلا تفتن على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقتد به وإلا لا يقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه ابتلى به كان قبل صيرورته إماما يقتدى به . ونقل عن أبي منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ، وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه ، وأنه أجاب بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقاتلهم فرض . وكذا التبليغ وما كان مباحا ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبى حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فوات منه فإنه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فاخذ بالمتولد منه ، والامام إذا قطع يد السارق فوات لا يضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه اهـ . ومن هنا لا تحمل الطاعة فيما تقدم على إطلاقها (كذلك) أى مثل ذلك التزيين القوى (زينا لكل أمة) من الامم (عملهم) من الخير والشر باحداث ما يمكنهم منه ويحملهم عليه توفيقا أو تخذila . وجوز أن يراد بكل أمة أمم الكفر إذ الكلام فيهم وبعملهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر كما زين للمؤمن الايمان . وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لا يخفى ضعفه (ثم إلى ربهم) مالك أمرهم (مجمعهم) أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت (فينبئهم) من غير تأخير (بما كانوا يعملون ٨ = ٩) في الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الأول والعقاب على الثانى ، فالجمله للوعد والوعيد .

وفسر بعضهم ما بالسيئات المزيّنة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتوعده : سأخبرك بما فعلت ﴿وَأَقْسُمُوا﴾ أى المشركون ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أى جاہدين فيها . فجهد مصدر فى موضع الحال .

وجوز أن يكون منصوبا بنزع الخافض أى أقسموا بجهد أيمانهم أى أو كدها وهو بفتح الجيم وضمها فى الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : ما يجهد الإنسان ، والمعنى هنا . على ما قال الراغب . أنهم حلفوا واجتهدوا فى الحلف أن يأتوا به على أبغ ما فى وسعهم ﴿لَنَنْجَاهَهُمْ آيَةً﴾ من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب بحالهم فى المكابرة والعناد وتراى أمرهم فى العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فاقترحوا غيرها ﴿لِيُؤْمِنَ بِهَا﴾ وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ فى طاب المعجزة وعدم الاعتداد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البينات . والبأصلة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى ليؤمنن بك بسببها خلاف الظاهر .

﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ﴾ أى كلها فدخل ما اقترحوه فيها دخولا أوليا ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ أى أمرها فى حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لا تتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالاً ولا اشتراكاً بوجه من الوجوه حتى يمكننى أن أتصدى لانزالها بالاستدعاء وهذا كما ترى سد لباب الاقتراح . وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لا عندى فكيف أجيبكم اليها أو أتيكم بها أو المعنى هو القادر عليها لأننا حتى أتيكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتدبر . روى أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فإن فعلت بعض ما تقولون أتصدقوننى فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلته لنؤمنن جميعا فسأل المسلمون رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينزلها طمعا فى ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء . فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظى قال : كلم رسول الله ﷺ قريشا فقالوا : يا محمد نخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى وأن ثمود كانت لهم ناقة فأتنا ببعض تلك الآيات حتى نصدقك فقال رسول الله ﷺ أى شئ تحبون أن آتيكم به؟ قالوا : تحول لنا الصفا ذهباً قال : فإن فعلت تصدقونى؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنتبعنك أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهباً فإن لم يصدقوا عند ذلك لعذبناهم وإن شئت فأتهم حتى يتوب تائبهم فقال رسول الله ﷺ أتركم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى «يجهلون»

﴿وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٩﴾ كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر مسوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجئ الآيات خوطب به المؤمنون - كما قال الفراء . وغيره - إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين فى نزولها طمعا فى اسلامهم . وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطريق التعميم لما روى مما يدل على رغبته عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا كالمبالغة ، وفيه بيان لأن إيمانهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ما سأله .

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولا وجه له إلا أن يقدر قل للكافرين : إنما الآيات عند الله وللمؤمنين وما يشعر كم الخ وهو تكلف لاداعي إليه . وعن مجاهد أن الخطاب للشركين . وهو داخل تحت الأمر وفيه التفات و«أنها» الخ عنده أخبار ابتدائي لا يدل عليه ما رواه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ وما استفهامة إنكارية . على ما قاله غير واحد - لنافية لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم إلا على بعد ، واستشكل بان المشركين لما اقترحوا آية وكان المؤمنون يتحنون نزولها طمعا في إسلامهم كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول ، فإذا أريد الإنكار عاينهم فلما نسب إنكار الإيمان لأعداءه كأنهم قالوا : ربنا أنزل للشركين آية فانه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الإنكار : ما يدريككم أنها اذا جاءت يؤمنون . ويتضح هذا بمثال . وذلك أنه اذا قال لك القائل : أكرم فلانا فانه يكافئك وكنت تعلم منه عدم المكافاة فانك اذا أنكرت على المشير باكرامه قلت : وما يدريك أني اذا أكرمته يكافئني فانكرت عليه اثبات المكافاة وأنت تعلم نقيضا فان قال لك : لا أكرمه فانه لا يكافئك وأنت تعلم منه المكافاة وأردت الإنكار على المشير بحرمانه قلت : وما يدريك أنه لا يكافئني فانكرت عليه عدم المكافاة وأنت تعلم ثبوتها .

والآية لا يخفى من قبيل المثال الأول فكان الظاهر حيث ظنوا إيمانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وطلبهم الموتى أن يقال : وما يشعر كم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه بعضهم بان هذا الاستفهام في معنى النفي وهو أخبار عنهم بعدم العلم لا إنكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقد علم سبحانه أنهم لا يؤمنون ولا تنجع فيهم الآيات وأنتم لا تدرون ما في الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لا يؤمنون لذلك تتوقعون إيمانهم ، والحاصل أن الاستفهام للإنكار وله معنيان لم ولا فان كان بمعنى لم يقال ما يشعر كم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لا على معنى لم فتم أنها اذا جاءت يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال ما يشعر كم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لا على معنى لا تعلمون أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثاني هو المراد ويرجع الى إقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبهم فيه . وأجاب آخرون بان «لا» زائدة كافي قوله تعالى : (ما عليك أن لا تسجد . وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) فانه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن بمعنى لعل كافي قولهم : أنت السوق أنك تشتري لهما . وقول امرئ القيس :

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبي الديار كما يبكي ابن خدام

هل أنتم عائجون بنا لانا غرى العرصات أو أثر الخيام

وقول الآخر :
ويؤيده أن يشعر كم ويدريككم ؟ معنى . وكثيرا ما تأتي لعل بعد فعل الدراية نحو « وما يدريك لعله يزكي » وأن في مصحف أبي رضى الله تعالى عنه « وما أدراك لعلها » والكلام على هذا قد تم قبل « أنها » والمفعول الثاني لشعر كم محذوف . والجملة استئناف لتعالميل الإنكار وتقديره أى شيء يعلمكم حالهم وما سيكون عند مجيء ذلك لعلها اذا جاءت لا يؤمنون فالكلمة تمنون بحيثها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بها متحقق الوقوع عند مجيئها لا مرجو العدم . ومن الناس من زعم أن « أنها » الخ جواب قسم محذوف بناء على أن في جواب

القسم يجوز فتحها ولا يخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب. إنها. بالكسر على الاستئناف حسبا سيق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم. قال في الكشف: وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل: لم وبخوا؟ فقيل لأنها إذا جاءت لا يؤمنون. ولك أن تبيذه على قوله تعالى: (وما يشعركم) أي بما يكون منهم فانه إبراز في معرض المحتمل كأنه قد سئل عنه سؤال شاك ثم علل بأنها إذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبيانا لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة. وفيه إنكار لتصديق المؤمنين على وجه يتضمن إنكار صدق المشركين في المقسم عليه. وهذا نوع من السحر البياني لطيف المسلك انتهى. وقرأ ابن عامر وحمزة «لا يؤمنون» بالفوقانية والخطاب حينئذ في الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ وما يشعركم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون. فرجع الإنكار أقدام المشركين على الحلف المذكور مع جعلهم بحال قلوبهم عند مجيء ذلك وبكونها حينئذ كأي الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس: وضهير «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجيء ما اقترحوه أبلغ في الذم كما أن استعمال إذا مع الماضي دون أن مع المستقبل لزيادة التشذيع عليهم. وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة في بعدهم عن الإيمان وبلوغهم في العناد غاية الامكان (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) عطف على «لا يؤمنون» داخل معه في حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أي وما يشعركم أنا نقلب أفئدتهم عن إدراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتلائه فلا يبصرونه. وهذا على ما قال الامام. تقرير لما في الآية الأولى من أنهم لا يؤمنون. وذكر شيخ الاسلام أن هذا التقليل ليس مع توجه الأفتدة والأبصار إلى الحق واستعدادها له بل لكمال نبوها عنه وإعراضها بالكلية ولذلك أخر ذكره عن ذكر عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم في الكفر وحسبا لتوهم أن عدم إيمانهم ناشئ من تقلبيه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار. وتحقيقه على ما ذكره شيخ مشايخنا السكوري أنه سبحانه حيث علم في الازل سوء استعدادهم الخبوء في ما هيأتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ما سألوه بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم ورهبهم وأقام الحجة وأوضح المحجة والله تعالى الحجة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين (كَلَّمْ يُؤْمِنُوا بِهِ) أي بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمد ﷺ وإن لم يجر لذلك ذكر. وقيل: بالتقليل وهو كما ترى. (أَوَّلَ مَرَّةٍ) أي عند ورود الآيات السابقة. والكاف في موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون. وما مصدرية أي لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كأننا ككفرهم أول مرة. وتوسط تقليل الأفتدة والأبصار لأنه من متمات عدم إيمانهم. وقال أبو البقاء: أن الكاف نعت لمصدر محذوف أي تقليل ككفرهم أي عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه. والآية ظاهرة في أن الإيمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره. وأجاب الكعبي عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أنا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم. والقاضي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخر كما لم يؤمنوا بها أولا. والجباي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجرها لتعذيبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في الدنيا والكل كسر اب ببيعة

بحسبه الظمان ماء، وهكذا غالب كلام المعتزلة ﴿وَنَذَرُهُمْ﴾ أى نبدعهم : ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ أى تجاوزهم الحد فى العصيان ﴿يَعْمَهُونَ . ١١﴾ أى يترددون متحيرين وهذا عطف على «لا يؤمنون» عقيد بما يقيد به أيضاً بين الماهو المراد بتقليب الأفئدة والأبصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره . والجار متعلق بما عنده . وجلة (يعمَهُونَ) فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى نذرهم . وقرئ «يقلب» ويذر» على الغيبة والضمير لله عز وجل . وقرأ الأعمش (وتقلب) على البناء للفعول وإسناده الى أفئدتهم ■

هذا (ومن باب الإشارة فى الآيات) (واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره: أى أخلصناهم وأويناهم لحضرتنا ولذلناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزل «ولوا شركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكاملين كما أشار إليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله:

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا حكمت بردق

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فان يكفر بها هؤلاء) وهو المحجوبون (فقدوكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان ■

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بأمر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (أفنده) أمر له ﷺ أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك - على ما قيل - فى منازل الوسائط، ولما كحل عيون أسرارهم بكحل الربوبية جعله مستقلاً بذاته مستقيماً بحاله وأخرجه من حد الإرادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام بأسقاط الوسائط كما يشير اليه قوله سبحانه «قل إنما أتبع ما يوحى إلى من ربى» مع قوله ﷺ «لو كان موسى حياً ما وسعته إلا اتباعى» . وقال بعض العارفين. ليس فى هذا توسيط الوسائط لأنه أمر بالاعتداء بهداهم لا بهم . ونظيره «أن اتبع ملة إبراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع إبراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» أى لم يظهر من عليه وعلامه سبحانه على أحد شيئاً وذلك لزعمهم البعد من عباده جل شأنه وعدم امكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى واوعرفوا لما أنكروا ولا اعتقدوا أنه لا مظهر لكمال علمه وحكمته الا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد إثنين ■ وهذا كتاب أنزلناه مبارك لما فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لخلقه لويعلون ■

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (ولتنذر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهوليس كذلك «أوقال أوحى الى ولم يوح اليه شيء» كمن سعى مفتریات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحيوا فيضاً من الروح القدس فتنبأ لذلك «أوقال سائزل مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولوترى إذ الظالمون) وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة «فى غمرات الموت» الطيمى «والملائكة باسطوا أيديهم» بقبض أرواحهم

كالمتقاضى المظلم يقولون « أخرجوا أنفسكم » تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهياتها المظلمة وتكاثف حجب أنانيتكم وتفرعنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أى منفردين مجردين عن كل شئ بالاستغراق في عين جمع الذات (فخلقناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق . (ان الله فالحق الحب) أى حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف « والنوى » أى نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فالحق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصدّيقين ونوى شجر أنوار الأزل في قواد العارفين فتثمر بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحى من الميت) أى العالم به من الجاهل (ومخرج الميت من الحى) أى الجاهل به من العالم أو يخرج حى القلب عن ميت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ومخرج ميت النفس عن حى القلب أخرى باقباله عليها واستيلاء الهوى وصفات النفس عليه « فالحق الاصباح » أى مظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقاته أو شاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان ملوئاً من الظلمة فشقه بأن أجرى فيه جدولا من نور حتى بلغ السيل الزبى وقال الامام فالحق ظلمة العدم بصباح التكوين واليجاد وفالحق ظلمة الجذابة بصباح الحياة والعقل والرشاد وفالحق ظلمة الجمالة بصباح الإدراك وفالحق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفالحق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات ، وقال بعض العارفين المعنى فالحق ظلمة صفات النفس عن القلب باصباح نور شمس الروح وإشراقه عايمها (وجاعل الليل) أى ليل الخيرة في الذات البحت (سكننا) تسكن اليه أرواح العاشقين يقال قائلهم :

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

أو جاعل ظلمة النفس سكن القلب يسكن اليها أحيانا للارتفاق والاسترواح أو سكننا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كما قيل « والشمس » أى شمس تجلى الصفات « والقمر » أى قمر تجلى الافعال « حسبانا » أى على حساب الأحوال حيث يعتبر بهما أو شمس الروح وقمر القلب محسوبين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتداهما : أو على حساب الأوقات والأحوال (وهو الذى جعل لكم النجوم) أى المرشدين أو نجوم الخواص « لتهتدوا بها في ظلمات البر » وهو علم الآداب « والبحر » وهو علم الحقائق أو المعنى لتهتدوا بها في ظلمات بر الأجساد إلى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها « وهو الذى أنشأكم » أى أظهركم « من نفس واحدة » وهى النفس الكلية « فاستقر » فى أرض البدن حال الظهور « وهى مستودع » فى عين جمع الذات « وهو الذى أنزل من السماء ماء » أى من سماء الروح ماء العلم « فاخرجنا به نبات كل شئ » أى كل صنف من الأخلاق والفضائل « فاخرجنا به » أى النبات (خضر) زينة النفس وبهجة لها (فخرج منه) أى الخضر « حبا » أى أعمالا « متربة شريفة ونيات صادقة يتقوى القلب بها « ومن النخل » أى نخل العقل « من طلعتها » أى من ظهور تعلقها (قنوان) معارف وحقائق « دانية » قريبة التناول لظهورها بنور الروح كأنها بدنية « وجنت من أعناب » وهى أعناب الأحوال والأذواق ومنها تعصر سلافة المحبة وفى سكرة منها ولو عمّر ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

« والزيتون » أى زيتون التفكير « والرمان » أى رمان الهمم الشريفة والعزائم النفيسة (مشتبه) أى كافى أفراد نوع واحد « وغير متشابه » كنوعين وفردين منهما مثلا « انظروا إلى ثمره إذا ثمر » أى راعوه بالمرأبة عند السلوك وبدا الحال « وينعه » وهو كاله عند الوصول بالحضور « وجعلوا لله شركاء الجن » أى جن الوهم والخيال حيث أطاعوه

وانقادوا لهم «وخلقهم وخرقوا» افتروا مله بنين، من العقول وبنات «من النفوس يعتقدون أنها لتجردها مؤثرة مثله «بغير علم» منهم أنها أسماء وصفاته لا تؤثر إلا به جل شأنه سبحانه وتعالى عما يصفون» من تقيده بما قيده به جل شأنه «لا تدركه الأبصار» قال الشيخ الأَكْبَرُ قدس سره في الباب الحادى والعشرين وأربعمئة: يعنى من كل عين من أعين الوجوه وأعين القلوب فإن القلوب ما ترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع الإدراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين والدين في الظاهر محل للبصر والبصيرة في الباطن محل للعين الذى هو بصر في عين الوجه فاختلف الاسم عليه ما اختلف هو في نفسه فكما لا تدركه العيون بأبصارها لا تدركه البصائر بأعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وأن الملا الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أتم» فاشتركتا في الطلب مع الملا الأعلى واختلفتا في الكيفية فمنهم يطلبه بفكره والملا الأعلى له العقل وماله الفكر، ومنهم يطلبه به وليس في الملا الأعلى من يطلبه به لأن الكامل متأهوا على الصورة الإلهية التي خلقه الله تعالى عليها فلما إذا يصح عن هذه صفته أن يطلب الله تعالى به من طلبه به وصل إليه فإنه لم يصل إليه غيره وأن الكامل مثاله نافذة تزيد على فرائضه إذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره فإذا كان الحق بصر مثل هذا العبد آه وأدركه ببصره لأن بصره الحق فما أدركه إلا به لا بنفسه ومائمه ملك يتقرب إلى الله تعالى بنافذة بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلا نفل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطراب ونحن عبيد اضطراب من فرائضنا وعبيد اختيار من نوافلنا إلى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الأبصار تدركه لكن من حيثية رفع الغيرية . وقال في الباب الرابع عشر وأربعمئة بعد أن أنشد :

من رأى الحق كفاحا علنا إنما أبصره خلف حجاب
وهو لا يعرفه وهو به إن هذا هو الأمر العجيب
كل راء لا يرى غير الذى هو فيه من نعيم وعذاب
صورة الرائي تجلت عنده وهو عين الراء بل عين الحجاب

فإذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه إلا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه ببصره في صورة عبيده فاعطته الصورة المكافحة إذا كانت الحاملة للبصر ولجميع القوى الخ . وقال في الباب الحادى وأربعمئة بعد أن أنشد :

قد استوى الميت والحى فى كونهم ما عندهم شى
فيهم ولا ظل ولا فى رؤيتهم لى معدومة
وفهمهم إن كان معنهم عنه إذا حقه غنى

إن كل مرئى لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ورتبته فما رآه وما رأى إلا نفسه ولو لا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائيين إذ لو كان هو المرئى ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم أنفسهم لذلك وصفوه بأنه جل شأنه يتجلى ولكن شغل الرائي برؤية نفسه في مجلى الحق حجبته عن رؤية الحق فلو لم تبد للرائي صورته أو صورة كون من إلا كوان ربما كان يراه فما حجبنا عنه إلا رؤية نفوسنا فيه فلوز لنا عناما رأينا أنه ما كان يبقى بزوالنا من يراه وإن نحن لم نزل فلما نرى إلا نفوسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا فملى كل حال ما رأينا وقد نتوسع فتقول: قد رأينا ونصدق أنه

لو قلنا رأينا الانسان صدقنا في أن نقول رأينا من مضى من الناس ومن بقى ومن في زهنا من كونهم انسا بالاً من حيث شخصية كل انسان ولما كان العالم أجمع وآحاده على صورة حق ورأينا الحق فقد رأينا وصدقنا وإذا نظرنا في دين التمييز في عين دين لم نصدق إلى آخر ما قال. وفي ذلك تحقيق نفيس لهذا المطلب، ومنه يعلم ما في قول بعضهم (لا تدركه الأبصار) لغاية ظهوره سبحانه (وهو اللطيف) إذ لا لطف إلا قال الشيخ ألا كبر قدس سره من هوية تكون عين بصر العبد (الخبير) أي العليم خبرة أنه بصر العبد (والله من ورائهم محيط ■ وليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وعن الجنيد قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى ويحرسك وأنت في لظى. ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره: اللطيف أن دعوته لبالك وأن قصده ما راك، وأن أحبيته أدناك وأن أطعته كافاك. وإن أغضبه عافاك وإن أعرضت عنه دعاك. وإن أقبلت إليه هداك وإن عصيته راعاك. وهذه كلام ما لطفه (قد جاءكم بصائر من ربكم) وهي صور تجليات صفاته. وقال بعض العارفين: إنها كلماته التي تجلي منها الذوى الحقائق وبرزت من تحت سرادقاتها أنوار نعوتها الأزلية (فمن أبصر) واهتدى (فلنفسه) ذلك الابصار أي أن ثمرته تعود إليه (ومن عمى) واحتجب عن الهدى (فعلينا) عماء واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظنا لئلا نضل سائر شؤنا ونكم به موجودون (١) (وكذلك) نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن عطاء أي حقيقة البيان وهو الوقوف معه حيث ما وقف والجري معه حيث ما جرى لا يتقدم بقلبه ولا يتخلف عنه له جزه، وقال آخر: المعنى لقوم يعرفون قدرى ويفهمون خطاى لا ين لا يعرف مكان خطاى ومرادى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل: هو إشارة إلى وحي خاص به ﷺ لا يتحمله غيره أو إشارة إلى الوحي بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشركوا) بل شاء سبحانه أن يتركهم لأنه المعلوم له جل شأنه ألا دون إيمانهم ولا يشاء إلا ما يعلمه دون ما لا يعلمه من النفي الصرف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) بل أرشدوهم إلى الحق بالتي هي أحسن (فيسبوا الله عدوا بغير علم) بأن يسبوا أعلامهم وظاهريهم (كذلك زيننا لكل أمة عملهم) إذ هو الذي طلبوه منا بالسنة استعدادهم الأزل ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأسمعوا بالله جهداً بما أنهم لم يأتوا به) ثم آية ليؤمن بها) أي أنهم طلبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البينات لا احتجاجهم بالحس والمحسوس ■ قل إنما الآيات عند الله فيأتي بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعركم بها إذا جاءت لا يؤمنون) لسبق الشقاء عليهم ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كالم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البينات أو في الأزل ■ ونذرهم في طغيانهم الذي هم بمقتضى استعدادهم ■ يعمهون ■ يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشاد ■ ومن يضل الله فما له من هاد ■ *

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعاني للعلاوة الألوسي بحول الله وقوته ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء

الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا) الآية ■

(١) قوله (وكذلك) نصرف الآيات لقوم يعلمون (كذا بخطه وأسقط المصنف كلمات من هذه الآية كما أنه أسقط

بعض الفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته في نظائر ما هنا

فهرست

الجزء السابع من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٥	٢
الدليل على تحريم الخمر وبيان الحكمة في تحريمها	بيان أن أشد الناس عداوة للمؤمنين هم اليهود والمشركون
١٧	٣
رفع الجناح عن شرب الخمر ومات قبل تحريمها وبيان المراد بقوله تعالى (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية	أقرب الناس مودة للمؤمنين هم النصارى وبيان السبب في ذلك
٢١	٥
ابتلاء الله للمؤمنين بشيء من الصيد في الاحرام	تفسير قوله تعالى (وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق) الآية
٢١	٦
الحكمة في ابتلاء المؤمنين بالصيد هي اظهار من يخاف الله بالغيب	(من باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات)
٢٣	٧
النهي عن قتل الصيد في حالة الاحرام	النهي عن الافراط في كسر النفس ورفض الشهوات
٢٤	٨
من قتل صيدا فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم والمثل عند الامام الاعظم وأبي يوسف باعتبار القيمة الخ	بيان ما وقع من بعض الصحابة من تحريم الطيبات والامتناع عنها ونزول الآية ردا عليهم
٢٤	٩
مذهب الشافعي رحمه الله اعتبار المماثلة من حيث الصفات	اختلاف العلماء في تعريف اللغو في الايمان
٢٦	١٠
بيان أن من يحكم بجزاء الصيد عدلان من المسلمين	بيان أن اليمين المنعقدة تشمل الغموس عند الشافعي وفيها الكفارة خلافا للحنفية
٢٧	١٠
اختلاف فقهاء الأمصار في جزاء الصيد هل يرجع الخيار فيه الى الجاني أو الى الحكمين	اختلاف العلماء في جواز الكفارة قبل الحنث
٣٠	١١
الدليل على حل الصيد وطعامه وبيان المراد به	كفارة اليمين اطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعمه الأهل وبيان معنى الأوسط
٣٠	١٢
« على حرمة صيد البر للبحر الاما استثنى ومذاهب العلماء في ذلك	اختلاف العلماء في المراد بالكسوة في كفارة اليمين
٣١	١٣
بيان أن ظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وان لم يكن له مدخل فيه	اختلاف العلماء في تحرير الرقبة عن كفارة اليمين هل يشترط فيها الايمان أم لا وأدلة كل من لم يجد شيئا مما تقدم يصوم ثلاثة أيام وهل يشترط فيها التتابع أم لا مذهبان
٣٢	١٤
مذهب أبي حنيفة أنه يحل للمحرم أن يأكل ما صاده	

محتويات الجزء السابع من تفسير روح المعاني (ب)

صفحة	صفحة
بوجه من الوجوه فالواجب اشهاد آخرين من الورثة الخ	الحلال وان صاده لاجله اذ لم يدل عليه ولم يامره بصيده
٥٣ بيان معنى الآيتين عند كثير من المفسرين	٣٣ ﴿من باب الاشارة في الآيات﴾
٥٤ تفسير قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل فيقول ما اذا اجبتهم)	٣٥ تفسير قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) الآية
٥٥ تفسير قوله تعالى (لا علم لنا انك انت علام الغيوب)	٣٧ تفسير قوله تعالى (لا يستوى الخبيث والطيب)
٥٦ أمر الله تعالى للمسيح بذكر نعمته عليه في تأييده بزوح القدس وتكليمه الناس وهو في المهد وكلا	٣٨ مذاهب النحاة في تصريف أشياء
٥٨ طلب الحواريين من المسيح أن ينزل عليهم مائدة من السماء	٣٩ نهى المسلمين عن السؤال عما لا خير لهم فيه من نحو التكالييف الصعبة التي لا يطبقونها والاسرار الخفية التي ينتضحون بها الخ
٥٩ أقوال العلماء في تفسير (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة)	٤١ بيان أن السؤال عما لا يجدى كان من سنن الأمم الماضية
٦٠ طالب المسيح عليه السلام من الله تعالى أن ينزل عليهم مائدة من السماء تكون لهم عيدا لأولهم وآخرهم	٤٢ بيان معنى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
٦٢ اختلاف العلماء هل نزلت المائدة أم لا ؟	٤٣ بيان أن أول من ابتدع البحيرة وغيرها وغير دين ابراهيم عليه السلام هو عمرو بن لحى والرد على المشركين الذين ينسبون هذه البدع الى الله
٦٤ تفسير قوله تعالى (وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله)	٤٤ إباه المشركين عن اتباع القرآن والرسول وركونهم إلى تقليد آباءهم
٦٦ تنزيه الله تعالى عن أن يتخذ له شريك فضلا عن أن يكون الها دونه	٤٥ تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية
٦٧ اختلاف العلماء في جواز إطلاق النفس على الله تعالى	٤٥ الرد على من توهّم أن في هذه الآية رخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٨ تفسير قوله تعالى (أن اعبدوا الله ربكم)	٤٦ اعراب (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) الآية
ويان ما فيها من وجوه الاعراب	٤٧ يشهد على وصية المسلم عدلان من المسلمين أو آخران من أهل الكتاب بشرط الضرب في الأرض
٧٠ تفسير قوله تعالى (ان تعذيبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)	٤٧ إذا وقعت الريبة في الشاهدين فيجبسان من بعد صلاة العصر ليحلفا أنهما لا يشتريا به ثمننا الخ
٧١ تفسير قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) الآية	٥٠ إذا اطاع على خيانة الشاهدين بان ظهر بأيديهما شيء من التزكّة وادعيا استحقاقه
٧٣ ﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾	
٧٥ ﴿سورة الانعام﴾ مكة	
٧٦ ما جاء في نزول سورة الانعام	
٧٦ وجه مناسبتها لسورة المائدة	

صفحة	صفحة
١٠٧ (ومن باب الإشارة في الآيات)	٧٧ تفسير قوله تعالى (الحمد لله الذي خالق
١٠٩ الانكار على المشركين في اتخاذهم وليا غير الله	السموات والأرض)
١١١ تفسير قوله تعالى (قل إني أخاف إن عصيت	٧٨ الرد على الثنوية الذين يزعمون تدم الظلمة والنور
ربي عذاب يوم عظيم)	٨١ كلام العلماء في النور والظلمة
١١٤ بيان أزمه مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى	٨٤ بيان شناعة ما عليه الكفار من عدو لهم عن الله
وأدلته على ذلك	وتسويتهم به غيره
١١٦ ذكر شيء من كلام السلف في اثبات	٨٦ الاستدلال على حقيقة البعث
الفوقية لله تعالى	٨٧ تفسير قوله تعالى (وأجل مسمى عنده) وأقوال
١١٧ اختلاف العلماء في إطلاق الشيء على الله	العلماء في معنى الأجل الأول والثاني
تعالى هل يصح أم لا	٨٨ استبعاد انكار الكفار البعث واثباتهم في
١١٩ الدليل على أن أحكام القرآن نعم الموجودين	وقوه وتحققه في نفسه مع شهادتهم وأنفسهم
ومن سيوجد إلى يوم القيامة	من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية
١١٩ الدليل على أن أهل الكتاب يعرفون النبي	٨٩ تفسير قوله تعالى (وهو الله في السموات
ﷺ حق المعرفة	وفي الأرض)
١٢٠ الدليل على أن أظلم الناس من يفترى على الله	٩٢ بيان كفرهم بآيات الله بعد كفرهم بالله
كذبا أو كذب بآياته	وانكارهم البعث
١٢١ بيان ما يحصل للكفار من الحشر وطلب	٩٢ تفسير قوله تعالى (نقد كذبوا بالحق لما جاءهم) الخ
احضار شركائهم	٩٣ توبيخ المشركين على عدم الاعتبار بهلاك
١٢٣ تبرؤ المشركين من الشرك	من تقدمهم من الأمم
١٢٤ بيان ما صدر عن بعض المشركين في الدنيا من الكفر	٩٤ بيان شدة شكيتهم في المكابرة وما يتفرع
١٢٥ تفسير قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة	عنها من الأقاويل الباطلة
أن يفقهوه) الآية	٩٦ قدحهم في نبوة النبي ﷺ واقتراحهم أن ينزل
١٢٦ نهى المشركين الناس عن القرآن وتباعدهم	ملك صورته على صورته فيكون معه نذيرا
عنه بأنفسهم	٩٦ الرد عليهم بأنه لو نزل ملك اقضى أمره لا حكم
١٢٨ حكاية ما سيصدر عن المشركين يوم القيامة	٩٧ الرد على اقتراح المشركين أن يكون الرسول ملكا
من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا	٩٧ إيراد أشكال لبعض الفضلاء
١٢٩ تفسير قوله تعالى (بل بدلهم ما كانوا يخفون	٩٨ بيان اصطلاح اللغويين واصطلاح أهل الميزان
من قبل) الآية	في لوالشرطية
١٣٠ الدليل على خسران من كذب بالبعث	١٠١ تسلية الرسول ﷺ عما يلقاه من إيذاء قومه بأن
١٣١ تقدم المكذبين بالبعث على ما فرطوا في الدنيا	الأمم الماضية استنزأت برسلها فحاق بهم العذاب
من الأعمال الصالحة	١٠٣ تذكير المشركين بأحوال الأمم الخالية وما حاق
١٣٣ بيان الفرق بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة	بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه
١٣٤ تسلية النبي ﷺ عن الحزن الذي يعتريه	١٠٤ الارشاد إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد
لأصرار الكفرة على الكفر	الارشاد إلى التوحيد في الألوهية
١٣٥ تفسير قوله تعالى (فانهم لا يكذبونك ولكن	١٠٤ تفسير قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة)

- الظالمين بآيات الله يحدون) ١٣٦
تسليية النبي ﷺ بأن التكذيب حصل لمن قبله من الرسل
١٣٨ تفسير قوله تعالى (وان كان كبر عليك اعراضهم)
١٣٩ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٤١ بيان أن الذين يجيئون الدعوة إلى الايمان هم الذين يسمعون سماع قبول وتدبر
١٤٢ اقتراح المشركين أن ينزل على النبي ﷺ آية من الايات الملقنة مع عدم علمهم بان في تنزيلها فقد أساس التكليف وهو الاختيار
١٤٣ استدلال بعضهم على أن للحيوانات نفوسا ناطقة
١٤٦ بيان أن من ذهب إلى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة
١٤٨ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان أنا كم عذاب الله أو أتكم الساعة) الآية
١٥٠ سنة الله في الأمم المكذبة أن يأخذهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون
١٥١ من سنن الله في الأمم التاركة لما تدعو اليه الرسل أن يفتح عليهم أبواب النعيم استدراجا لهم ثم يأخذهم بفتنة
١٥٣ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان أنا كم عذاب الله بفتنة أو جبرة) الخ
١٥٤ بيان أن الرسل أرسلوا للتبشير والانذار لا لالتقترح عليهم الايات
١٥٦ الرد على الكفار فيما يترحون على النبي ﷺ
١٥٧ تفسير قوله تعالى (وأندربه الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم)
١٥٨ نهى النبي ﷺ عن طرد المؤمنين
١٦١ تفسير قوله تعالى (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقول أهؤلاء من الله عليهم من بيننا)
١٦٤ أمر النبي ﷺ أن يبدأ المؤمنين بالسلام
١٦٥ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٦٨ بيان خطأ الكفار في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجي ما وعدوا به من العذاب
- ١٧٠ تفسير قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب) الآية
١٧١ تفسير قوله تعالى (ولارطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)
١٧٢ تفسير قوله تعالى (وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار) الخ
١٧٥ اقوال المفسرين في الحفظه
١٧٦ بيان ما تمسكت به الملائكة من اعمال العباد
١٧٨ بيان أن الله تعالى يحاسب الخلاق في اسرع زمان واقصره لا يشغله حساب واحد عن الآخر
١٧٩ تفسير قوله تعالى (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر) وبيان انحطاط الشركاء عن رتبة الالهية
١٨٠ تفسير قوله تعالى (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا) الآية
١٨٣ مذاهب العلماء في جواز النسيان على رسول الله ﷺ وعدم جوازه وتفصيل المقام في ذلك
١٨٤ تفسير قوله تعالى (وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء) الخ
١٨٦ تفسير قوله تعالى (وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا) الخ
١٨٨ الرد على المشركين في دعائهم المؤمنين إلى عبادة غير الله وانكار عبادة غيره وتشبيه من يعبد غيره بالذي استهوته الشياطين في الأرض الخ
١٩٠ تفسير قوله تعالى (قوله الحق وله الملك) الخ
١٩١ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٩٤ توبيخ ابراهيم عليه الصلاة والسلام لآيه مازر على اتخاذ الاصنام الهة
١٩٧ آراء ابراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض
١٩٨ استدراج ابراهيم عليه السلام قومه إلى استماع الحجة
٢٠٠ بيان السر في احتجاج ابراهيم عليه السلام بالافول دون البروغ

صفحة

٢٠٣ تفسير قوله تعالى (إني وجهت وجهي للذي
نظر السموات والأرض خفيًا وما أنا من
المشركين)

٢٠٥ مقابلة قوم أبراهيم في أمر التوحيد تارة بإيراد
أدلة قاسدة وأخرى بالتحذير والتهديد

٢٠٥ نفى خوفه عليه السلام من إصابة مكروه من
جهة معبودهم الباطل

٢٠٦ نفى خوفه عليه السلام بالطريق اللازمي بعد
نفيه بحسب الواقع

٢٠٧ جمهور المفسرين على أن الظلم في قوله تعالى
(ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) هو الشرك

٢٠٧ استدلال المعتزلة بالآية على أن صاحب
الكبيرة لا آمن له ولا نجاة والرد عليهم

٢٠٩ بيان ما ذكره الامام في هذه الايات
الابراهيمية من الأحكام

٢١٠ (وهن باب الإشارة في الايات)

٢١١ بيان ما امتن الله به على أبراهيم من هبة الأولاد

٢١٢ الكلام على الانبياء عليهم السلام وانسابهم

٢١٥ تفسير قوله تعالى (أولئك الذين آتيناهم
الكتاب والحكم والنبوّة)

٢١٦ أمر النبي ﷺ بالاعتدال بهدى الانبياء وهو
الايمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون
الشرائع القابلة للنسخ

٢١٨ الرد على منكري بعثة الرسل وانزال الكتب

٢١٩ الزام اليهود بالحجة بانزال التوراة على موسى
عليه السلام

٢٢١ تحقيق انزال القرمان مصدقا لما بين يديه بعد

تقرير نزول ما يشير به من التوراة وتكذيب
اليهود في كلمتهم الشنعاء.

٢٢٢ بيان سبب تسمية مكة أم القرى

٢٢٢ هـ أنه لا أحد اظلم من افترى على الله الكذب
أو ادعى أنه أوحى اليه

٢٢٣ تفسير قوله تعالى (ولو ترى اذ الظالمون
في غمرات الموت)

صفحة

٢٢٤ تقرير أفاعيل الله العجيبة الدالة على جل
علم الله وقدرته

٢٢٧ تفسير قوله تعالى (فائق الاصباح)

٢٢٨ كلام أهل الهيئة في الاصباح وهو مبحث
نفيس جدا وبسط القول فيه

٢٣٢ تفسير قوله تعالى (وجعل الليل سكنا
والشمس والقمر حسباناً)

٢٣٤ بيان أنه لا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة
البروج والمنازل والاضواء ونحو ذلك
بما يتوصل به الى مصلحة دينية وكلام ابن
حجر في ذلك

٢٣٥ تفسير قوله تعالى (وهو الذي أنشأكم من
نفس واحدة فمستقر ومستودع)

٢٣٧ اختلاف العلماء في نزول المطر هل هو من
السماء او من البخار المتكاثف في الجو

٢٣٨ تفسير قوله تعالى (وهن النخل من طلعها قنوان
دانية وجنات من اعناب)

٢٤٠ الامر بالنظر الى الثمر في ابتداء ظهوره وفي
طور ينعه ونضجه لمعرفة قدرة الله تعالى

٢٤٢ تفسير قوله تعالى (بديع السموات والأرض)
وبيان معنى المبدع واشتقاقه

٢٤٥ يلزم من كونه جل شأنه متوليا لجميع الامور
الدينية والاخرية أن لا يوصل امرا
الى غيره

٢٤٦ تفسير قوله تعالى (لا تدركه الابصار)
وما المراد بالادراك هنا والابصار واقوال
العلماء في ذلك

٢٤٨ تفسير قوله تعالى (وهو اللطيف الخبير)

٢٤٩ تفسير (الدرس) الواقع في قوله تعالى
(وليقولوا درست) وبيان اشتقاقه وتصريفه

٢٥٠ النهي عن سب عاهلة المشركين املا يسبوا الله

٢٥٣ تفسير قوله تعالى (واقسموا بالله جهد ايمانهم)

٢٥٦ (التفسير من باب الإشارة) وبه يتم الجزء